THEOLOGIE UND METAPHYSIK: ZUR VERSTÄNDIGUNG UND ABWEHR

Albrecht Ritschl







Theologie und Metaphysik.

Zur Verständigung und Abwehr

Albrecht Ritschl.

Bonn


Digitized by Google

Theologie und Metaphysik.

Zur Verständigung und Abwehr



von

Albrecht Ritschl.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1881.

Luthardt hat in seinem Compendium der Dogmatik, 5. Aufl. (1878) S. 62 den Ausspruch gethan, daß meine Theologie „mit Ausscheidung alles Metaphysischen das Christenthum unter den ausschließlichen Gesichtspunkt des Werthes, den alles Einzelne für die sittliche Zweckbestimmung des Menschen hat, stellt, eine moralisirende Werthbestimmung des Christenthums, welche dasselbe in rationalistischer Verkennung seines göttlichen Wesens entwerthet." Dieses Urtheil, mit welchem der Leipziger Professor mich seinen Schülern vorstellt, hat bei Professor Wilhelm Herrmann[1]) den Zweifel hervorgerufen, ob der Censor überhaupt meine Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung gelesen, nämlich vollständig und mit schuldiger Aufmerksamkeit gelesen habe. Denn Herrmann bezeugt ihm, daß ich gerade allen Fleiß darauf verwandt habe, das specifisch religiöse Gut, die Rechtfertigung durch den Glauben, und was mit ihr zusammenhängt, von dem durch sittliches Streben Erreichbaren zu unterscheiden und vor Verkennung zu schützen. Ich habe aber an jener Censur noch Mehreres auszusetzen. Nach Luthardt S. 11 „erzeugt die Beschränkung der Religion auf das Gefühl den Mysticismus, die auf das Wissen den Rationalismus, die auf das Wollen oder Thun des Menschen den Moralismus." Wenn ich also nach seiner Meinung durch moralisirende Werthbestimmung des Christenthums dasselbe entwerthet habe, so ist es nach seiner eigenen Formel gar nicht möglich, daß ich es zugleich rationalistisch verkannt habe. Endlich wenn es ein Fehler wäre, alle Metaphysik auszuscheiden — wovon? doch wohl von der Theologie! — so dürfte ich in dem Compendium eine Belehrung darüber erwarten, welcher metaphysische Erkenntnißstoff in der Theologie nothwendig ist. Aber ich habe überall, wo eine solche Nachweisung angezeigt sein mochte, auch nach dem Wort Metaphysik vergeblich gesucht. Jene Censur also

1) Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. S. 14.

läßt ebenso die Vorsicht vermissen, welche mir gegenüber für Luthardt recht nützlich wäre, als sie zugleich mir die Absicht verräth, Andere vor mir zu warnen: Hic niger est, hunc tu Romane caveto.

Wie dem nun sei, so nehme ich von dem ersten gegen mich gerichteten Vorwurf Luthardt's den Anlaß zu prüfen, welchen Anspruch metaphysisches Erkennen hat in der Theologie zu gelten. Denn in diesem Punkte finde ich den Grund für alle möglichen Mißverständnisse unter den Fachgenossen. Um nun den Anfang dieser Erörterung richtig zu stellen, kann ich mich glücklicherweise auf Luthardt selbst berufen, der mich auf der dritten Seite nach dem mir gewidmeten Ausspruch mit folgenden Sätzen auf das Angenehmste überrascht. Er beginnt nämlich die Lehre von Gott mit § 22: „Die christliche Gotteslehre ist die Lehre vom Gott der Heilsoffenbarung" — und fügt in der Anmerkung hinzu: „Hierüber spricht sich Luther im Gegensatz zu den Scholastikern wiederholt aus, z. B. zu Joh. 17, 3: Merke, wie Christus in diesem Spruche sein und des Vaters Erkenntniß in einander flicht und bindet, also daß man allein durch und in Christo den Vater erkennt. Denn das habe ich oft gesagt und sage es noch immer, daß man auch, wenn ich nun todt bin, daran gedenke und sich hüte vor allen Lehrern, als die der Teufel reitet und führet, die oben am höchsten anfangen zu lehren und predigen von Gott, blos und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen speculirt und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst". (Walch VIII. 697). Man wird durch diese Sätze zu der Erwartung berechtigt, daß demnächst nach biblisch-theologischer Methode ein Bild der Person oder des Wirkens Christi entworfen, und aus diesem Erkenntnißgrunde als der für die christliche Gemeinde maßgebenden Offenbarung Gottes alle Glieder der christlichen Welt- und Lebensanschauung, und unter ihnen zuerst der nothwendige Begriff von Gott festgestellt werde. Diese Erwartung aber wird von dem Dogmatiker nicht erfüllt. Vielmehr gilt § 23 der natürlichen Gottesoffenbarung: „Alles Wissen von Gott ruht auf Offenbarung. Diese ist zunächst allgemeine Selbstbezeugung Gottes des Schöpfers im Innern des Menschen und durch die Welt. Das dadurch gesetzte Gottesbewußtsein findet seine Wahrheit aber erst im heilsgeschichtlich vermittelten." Der

Paragraph steht auf demselben Blatte wie der Satz Luther's, gerade auf der andern Seite, dreht also demselben den Rücken zu. Dieses Spiel des Zufalls auf dem geduldigen Papier bezeichnet aber auch das einzige vernünftige Verhältniß, welches zwischen beiden Sätzen gedacht werden kann. Wenn man erfahren hat, daß man in der christlichen Gemeinde, welcher die Theologie zu dienen hat, Gott in Christus, allein in Christus erkennen soll, so sind andere Offenbarungen Gottes höchstens dann von Interesse, wenn man sie an der durch den Sohn vermittelten messen kann. Wird diese nicht in einem regelrechten Lebensbilde Christi vorgeführt, so kann mit der Vorspiegelung einer natürlichen Gottesoffenbarung in der Dogmatik nur Verwirrung angerichtet werden. Und Unüberlegtheit wie Verwirrung ist das Gepräge aller Sätze dieses § 23. „Alles Wissen von Gott ruht auf Offenbarung." Der Apostel Paulus kennt ein weit verbreitetes Wissen von Gott, welches auf Verkehrung von Offenbarung beruht. „Die Offenbarung ist zunächst allgemeine Selbstbezeugung Gottes des Schöpfers im Innern des Menschen und durch die Welt." In vielen Religionen wird Gott nicht als Schöpfer der Welt, in allen aber wird Gott oder werden Götter als die Helfer und Schützer der Menschen geglaubt. Was der Dogmatiker in diesem zweiten Satz ausspricht, steht also dem ersten, wenn wir ihn mit der durch Paulus angezeigten Einschränkung gelten lassen, gar nicht zunächst, sondern sehr fern. Zunächst liegt der Satz nur dem Entschlusse Luthardt's, die Bücher gewisser Gewährsmänner zu copiren, um ein Compendium der Dogmatik zu Stande zu bringen. „Das dadurch gesetzte Gottesbewußtsein findet seine Wahrheit erst im heilsgeschichtlich vermittelten." Wenn dieses vorgebliche natürliche Gottesbewußtsein seine Wahrheit erst noch durch Anderes finden soll, so hat es in sich keine Wahrheit. Es ist eine an sich falsche Lehre von Gott. Oder soll diese natürliche Theologie etwa für halbe Wahrheit gelten, bis sie durch die Heilsoffenbarung zur vollen Wahrheit ergänzt wird? Leider bleibt darum doch die Falschheit daran haften; denn was Wahrheit ist, läßt sich nicht aus zwei verschiedenartigen Hälften addiren.

Diese natürliche Gottesoffenbarung und ein Theil der „Gottesbeweise" (§ 24) bilden aber das Nest, in welchem von jeher metaphysische Gotteserkenntniß gehegt worden ist. Da aber Luthardt diese Thatsache nicht direct anerkannt hat, so werde ich den

Beweis antreten, daß der kosmologische und der teleologische Beweis für das Dasein Gottes der Metaphysik angehören, und daß sie eben deshalb hinter ihrem Ziele zurückbleiben. Dadurch wird es ja auch gerechtfertigt werden, daß ich auf diesen Gebrauch von Metaphysik in der Theologie verzichte.

Metaphysik ist bekanntlich der sehr zufällige Titel der von Aristoteles aufgestellten „Ersten Philosophie“. Diese Disciplin ist der Untersuchung der allgemeinen Gründe alles Seins gewidmet. Nun werden die Dinge, welche unsere Erkenntniß beschäftigen, als Natur und als geistiges Leben unterschieden. In der Untersuchung der allem Sein gemeinsamen Gründe wird also von den besonderen Merkmalen abgesehen, in denen man den Unterschied von Natur und von Geist vorstellt und diese Gruppen als verschiedenartige Größen erkennt. Natürliche und geistige Erscheinungen oder Größen beschäftigen das metaphysische Erkennen nur sofern sie überhaupt als Dinge zu fassen sind. Denn im Begriff des Dinges werden die den Erscheinungen von Natur und Geist gemeinsamen Erkenntnißbedingungen festgestellt. Die „erste Philosophie“ ist also als die Erkenntniß gemeint, welche der Beschäftigung mit den besonderen Umständen, in welchen die Dinge theils Natur, theils Geist sind, zeitlich vorangehen oder auch nachfolgen mag; aber sie übertrifft die Philosophie der Natur und des Geistes nicht an Werth. Denn entweder sind in formeller Hinsicht alle Theile der Philosophie von gleichem Werth, oder diejenigen Theile der Philosophie sind werthvoller als andere, welche die Wirklichkeit erschöpfender deuten. Nach diesem Maße aber übertrifft die philosophische Erkenntniß der Natur und die des Geistes an Werth die metaphysische Erkenntniß, welche beide Größen unter dem Begriff des Dinges nur im Allgemeinen, also oberflächlich untersucht. Die metaphysische Erkenntniß der Natur und des geistigen Lebens als Dinge ist a priori; sie stellt die in dem erkennenden Geist des Menschen entspringenden Formen fest, in welchem derselbe überhaupt über den Fluß der Empfindungen und Wahrnehmungen zur Fixirung von Objecten der Vorstellung fortschreitet. So umfassen und beherrschen freilich die metaphysischen Begriffe alle anderen auf die Besonderheit von Natur und von Geist bezogenen Erkenntnisse; sie erklären es, daß der menschliche Geist durch Erfahrung seine besonderen Wahrnehmungen an den Dingen macht, und sie demgemäß als Naturdinge und geistige

Größen unterscheidet. Aber aus jener Ueberordnung der Metaphysik über die Erkenntniß aus Erfahrung folgt nicht, daß durch metaphysische Begriffe eine gründlichere und werthvollere Erkenntniß von geistigen Größen erreicht wird, als durch psychologische und ethische Beurtheilung derselben. Denn nur diese Erkenntnißart reicht an die Wirklichkeit des geistigen Lebens hinan; die blos metaphysische Bestimmung einer geistigen Größe vermag dieselbe nicht von Naturgrößen zu unterscheiden; sie ist in Beziehung auf die Art und die Eigenthümlichkeit des Geistes unzureichend und in dem Maße werthlos.

Die Metaphysik ist in den eben bezeichneten Grenzen Lehre von den Dingen, Ontologie. Sie umfaßt außerdem die Begriffe a priori, in welchen die Vielheit der wahrgenommenen und vorgestellten Dinge wieder zur Einheit der Welt geordnet werden, mag dieselbe nothwendig als grenzenlos oder als ein Ganzes begriffen werden, Kosmologie. Es folgt aber aus dem gegen den Unterschied von Natur und Geist neutralen Begriff des Dinges, daß auch die metaphysische Kosmologie gegen diesen Unterschied neutral ist. Auch für die metaphysische Lehre von der Welt ist der Werthunterschied gleichgültig, in welchem der Metaphysiker als Geist sich gegen alle Natur abgestuft weiß und ihr überlegen fühlt. Hieran aber ergiebt sich der Abstand der metaphysischen Kosmologie von jeder religiösen Weltanschauung. Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der menschliche Geist sich in irgend einem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Werth unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufs, und zwar in dem Sinne, daß die erhabene Macht, welche in oder über demselben waltet, dem persönlichen Geiste seinen Werth gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhält oder bestätigt.

Im Widerspruch mit diesem Ergebniß hat freilich die Annahme, daß Religion und Metaphysik eng zusammengehören oder aufs nächste mit einander verwandt sind, die weiteste Verbreitung. Am bezeichnendsten ist dieselbe in dem Satze ausgedrückt, dem man oft genug begegnet, die Religion sei die Metaphysik des Volkes! Diese Combination stützt sich nun geschichtlich auf die Thatsache, daß Aristoteles das Wort Gott geeignet geachtet hat,

um es dem Begriff des letzten Zweckes in der Welt anzuheften. Die Ordnung der Dinge durch die Begriffe von Mittel und Zweck, deren partielle Wahrnehmung er zum Gesetz des Weltganzen erweitert, fordert die Ergänzung durch die Annahme eines letzten Zweckes, nach welchem alle Dinge sich bewegen. Denn indirect bewegt der letzte Zweck alle Dinge, indem er als unbewegt und als Denken seiner selbst die Vollkommenheit behauptet, reine Wirklichkeit zu sein. Dieser Abschluß des Weltganzen wird von Aristoteles Gott genannt, obgleich der letzte Zweck der Dinge den Umfang des Begriffs vom Weltganzen nicht überschreitet. Der Titel Gott für dieses metaphysische Postulat ist nun aber eine Erschleichung. Der Gedanke des letzten Zweckes in der Welt hat eine gewisse Aehnlichkeit mit dem als einzig in seiner Art gedachten Gott; und was Aristoteles Gott nennt, läßt sich mit dem monotheistischen Zuge, welcher den hellenischen Polytheismus begleitet, in Vergleich stellen. Aber die Ungleichheit des Aristotelischen Gottesgedankens mit der Anschauung des göttlichen Wesens in der hellenischen Religion ist größer als die Gleichheit. Die Fürsorge für die Menschen in den Nöthen des Lebens, deren Ausübung durch die Götter auch die hellenische Religion anerkennt, ist in dem unbewegten actus purus ausgeschlossen, den der Philosoph als Abschluß und ordnenden Grund der Welt im Allgemeinen denkt; und keine Gottesverehrung kann sich an diesen Gedanken knüpfen. Aehnlich ist der Aristotelische Gott nur der Vorstellung von dem auch über den Göttern waltenden Schicksal. Dieser Gedanke aber hat zwar einen monotheistischen Schein, ist aber die Verneinung der Religion überhaupt; und wo er bei den Hellenen zur Geltung gelangt, drückt er die Verzweifelung an der von ihnen ausgeübten Religion aus, nämlich die unabweisbare Ahnung, daß die mit der Natur verflochtenen Götter die von ihnen gehegten Erwartungen ihrer Verehrer zu erfüllen nicht die Macht haben. So wenig also das Schicksal, welchem die hellenischen Götter selbst wie die sie anbetenden Menschen unterliegen, als der eigentliche Gott verehrt werden konnte, — denn es ließ ja die Menschen in ihrer Noth stecken, — ebenso wenig kann die Größe in der Welt, welche Aristoteles Gott nennt, religiöse Verehrung auf sich ziehen [1]). Sie trägt also den Titel Gott mit

1) Vgl. Herrmann a. a. O. S. 123 ff.

Unrecht. Oder wenn der Titel Gott für den Aristotelischen Begriff des letzten Zweckes in der Welt als berechtigt erscheinen sollte, so gilt dieses doch nur für den heidnischen Gesichtskreis, in welchem die specifische Unterscheidung zwischen der Welt und Gott noch nicht aufgegangen ist. Dieser Umstand ist auch in Betracht zu ziehen für den Gottesbegriff des spätern Platonismus, welcher durch Philo und die Neuplatoniker vertreten und durch die christlichen Apologeten als giltig aufgenommen ist. Das allumfassende, alle Bestimmtheit von sich ausschließende, endlose Sein, welches Jene Gott nennen, weil es über die Anschauung der in sich getheilten, in Gegensätzen geordneten Welt hinausliegt und als Grund derselben vorgestellt wird, ist doch nur die Idee der Welt selbst und nichts mehr. Nur auf der Stufe des Heidenthums aber ist es möglich, die Idee der Welt als Gott zu schätzen, weil das Heidenthum nur göttliche Wesen, die mit der Welt verflochten sind, kennt.

Zwei Sätze ergeben sich aus dieser Erörterung. Wenn Gott in oder über der Welt die Macht ist, welche der Mensch verehrt, weil sie sein geistiges Selbstgefühl gegen die Hemmungen aus der Natur aufrecht erhält, so gehört kein Gedanke von Gott in die Metaphysik, deren Erkenntnisse gleichgültig gegen den Art- und Werthunterschied von Geist und Natur sind. Ferner wenn Aristoteles und in anderer Weise die Platoniker einen Gedanken von Gott als Correlat ihrer philosophischen Beurtheilung der Welt im Allgemeinen aufstellen, aber einen Gedanken, welcher entweder den der Welt nicht überschreitet, oder nur die Idee der Welt darstellt, so sind sie zu dieser Auffassung in demselben Gesichtskreise disponirt, welchen die hellenische Religion einnimmt, indem sie die göttlichen Wesen mit der Naturwelt verflochten setzt. Daraus folgt, daß, wenn man als Christ die Bedingungen der religiösen Weltanschauung von denen einer metaphysischen Kosmologie zu unterscheiden vermag, man keine metaphysische Erkenntniß des Gottes zugestehen wird, an den man um seine Seligkeit glaubt. Oder wenn ein Christ sich auf metaphysische Erkenntniß Gottes einläßt, so giebt er damit seinen christlichen Gesichtskreis auf, und tritt auf einen Standpunkt, welcher im Allgemeinen der Stufe des Heidenthums entspricht. Denn dieses setzt Größen, die nach christlichem Maße zur Welt gehören, als göttliche Wesen.

Metaphysisch sind nun der kosmologische und der teleolo-

gische Beweis, weil sie den Abstand von Natur und Geist unbeachtet lassen, indem sie den Inhalt der Welt auf die Reihe von wirkenden und von Zweckursachen ansehen. Die Beispiele für diese Vorstellungen werden freilich regelmäßig von der Analyse der Naturdinge hergenommen; allein an diesen Objecten der leitenden Anschauung wird eben nur ihr allgemeiner Charakter als neutraler Dinge verwerthet. Nun ist es merkwürdig, daß der Verfasser des Compendiums sich von der Ausführung dieser Beweise dispensirt; er findet sich seinen Lehrlingen gegenüber mit allerlei Notizen und Citaten ab, welche zuerst die Aufstellung des kosmologischen Beweises da und dort nachweisen. Schließlich erwähnt er, daß nach Kant's Urtheil der Begriff der Causalität nicht über die Grenzen der sinnlichen Welt hinausführe, und fügt hinzu: „Und allerdings führt jenes Argument zunächst nur zu einem Weltgrunde, welcher auch ein inweltlicher, im pantheistischen Sinne sein kann". Der Vertreter der Metaphysik als eines wesentlichen und werthvollen Bestandtheils der Theologie stimmt also hierin zunächst meiner Ueberzeugung bei, daß das kosmologische Argument kein Beweis für das Dasein eines Gottes als Urhebers der Welt sei. Denn wenn man die Reihe der Dinge aus einem subjectiven Maßstab der Erkenntniß als geschlossene Reihe von Ursachen und Wirkungen oder als Ein Ganzes postulirt, so gelangt man in correctem Verfahren zu nichts anderem als der Erkenntniß, daß die Welt Eine Substanz, das Eine Ding ist. Der übliche Ansatz des Arguments nämlich, daß die causa sui, die den Abschluß aller res causatae bildet, gleich Gott sei, ist falsch. Causa sui ist jedes Ding, welches zugleich in anderer Beziehung als res causata begriffen wird. Den Abschluß erreicht man nur in der Annahme einer causa sui, welche in derselben Beziehung in der sie dieses ist, auch causa omnium ist. Das ist also der Ausdruck der Welt als des Einen Dinges, welcher auf diesem Felde der Reflexion nicht blos zunächst, sondern endgültig erreicht wird. Sofern diese Reflexion metaphysisch ist, hat sie gar kein näheres Verhältniß zur christlichen Religion, also auch keine specifische Bedeutung in der Theologie, und Luthardt hat davon eine ziemlich deutliche Ahnung. Daß er sich dieselbe aus dem Sinne zu schlagen entschlossen ist, deutet er durch das zunächst an und dadurch, daß es blos möglich sei, das Ergebniß jener metaphysischen Reflexion „im pantheistischen Sinne"

zu verstehen. Diese Bezeichnung der Sache ist aber schon eine Erschleichung; wir sind mit dem zugestandenen Begriff eines einheitlichen Weltgrundes noch bei keiner Art von Vorstellung Gottes angelangt. Der Weltgrund ist eben die Vorstellung von der Welt, welche als der Grund oder vielmehr als die ursächliche Einheit aller sonst als endlos vorzustellenden Dinge gesetzt wird. Wer diese Vorstellung mit „pantheistischem Sinne" bekleidet, denkt darin nicht metaphysisch sondern brahmanisch, hält jedenfalls nicht die wissenschaftliche Genauigkeit inne, die man gerade in einem Compendium verlangen darf. Luthardt fährt fort: „Aber was sich der unmittelbaren Empfindung unabweisbar aufdrängt, wenn die Betrachtung der Welt in ihr den Gedanken von Gott hervorruft (vgl. Matth. Claudius in seiner Chrie), das bestätigt sich auch vor dem Denken. Die Welt als endliche kann nicht der Grund ihrer selbst sein; weder kann die Natur den Geist, noch der Geist die Natur hervorbringen; so fordert diese Welt nicht bloße Weltsubstanz, sondern eine Ursache außer ihr". Das wäre also der andere mögliche Fall der Ausführung des kosmologischen Arguments. Aber welche Mittel werden in diesen Sätzen verwendet? Auch Luthardt sollte doch wissen, daß „unmittelbare Empfindung" nur einzelnen Erscheinungen und Eindrücken als die elementare geistige Thätigkeit entspricht; die Empfindung, welche unsere Vorstellung von der Welt begleitet, ist eine sehr vermittelte. Aber in dem Falle, daß die Betrachtung der Welt, wie bei Matthias Claudius, den Gedanken an Gott hervorruft, wird kein metaphysisches Argument vollzogen, um diesen Gedanken zum ersten Mal zu finden, sondern der anerzogene religiöse Glaube an den Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, wird mit der Betrachtung des Weltbildes in ursächliche Verbindung gebracht. Diese Sache ist dem kosmologischen Argument ungleich. Und der Gesichtskreis desselben wird geradezu verlassen, indem Luthardt schließlich den Gott über der Welt deshalb postulirt, weil weder Natur noch Geist in der Welt sich je von dem andern ableiten läßt. Das kosmologische Argument hat seine Art darin, daß es die Dinge als Ursachen und Wirkungen, abgesehen von ihrem Unterschiede als Natur und Geist, auffaßt. Als metaphysische Gedankenreihe führt es thatsächlich nur zu dem Gedanken, daß die Welt die Substanz aller Dinge, das Eine Ding in allen Erscheinungen ist. Indem Luthardt außer diesem Falle auch die

Möglichkeit vorbehält, daß das Argument auf den überweltlichen Gott führe, schiebt er demselben die Unterscheidung zwischen Natur und Geist und die Aufgabe zu, die Verschiedenheit der Dinge in diesen Qualitäten zu erklären, und bringt es von diesem Ansatz aus zu dem Postulat des überweltlichen Gottes. Aber das ist nicht der Ansatz zum kosmologischen Argument, sondern eine Reflexion, welche aus der in der christlichen Religion begründeten Werthschätzung des Geistes hervorgeht. Erreicht also Luthardt seinen Beweis für das Dasein Gottes oder vielmehr das Postulat desselben unter dieser Voraussetzung, so vollzieht er selbst auf diesem Punkte die Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie, welche er mir zum Vorwurf macht. Es hat einige Mühe gekostet, die Meinung des Dogmatikers über das kosmologische Argument klar zu stellen. Ich finde, daß eine unverkennbare Sorglosigkeit um den Zweck, der allein ein Compendium wünschenswerth macht, über die Darstellung ausgegossen ist. Wie ein Anfänger in der Theologie sich in dem blinden Wechsel der Annahmen zurecht finden soll, die auf diesem Punkte zusammen treffen, will ich der Ueberlegung Anderer anheimstellen.

Jedenfalls läßt auch der Absatz des § 24 über den teleologischen Beweis die nothwendigen Angaben über dessen Form und ein deutliches Urtheil über dessen möglichen Erfolg vermissen. „Der Schluß von der Zweckmäßigkeit in der Welt auf eine höchste Intelligenz“ ist nämlich noch lange kein Beweis für das Dasein des überweltlichen Gottes, den wir als Christen glauben. Wenn wir in der Beobachtung von Zweckbeziehungen der Dinge uns berechtigt achten, den Gedanken eines Weltganzen in der Annahme eines letzten Zweckes zu bilden, so hat schon Aristoteles diesen Begriff mit höchster Intelligenz bekleidet. Wenn man diese Seite der Sache hervorkehrt, so ist der letzte Zweck in der Welt als Weltseele vorzustellen. Wenn man aber es statistisch genau nimmt mit der teleologischen Induction, so haben schon Andere nachgewiesen, daß man in unmeßbarem Umfang zweckwidrige Beziehungen der Dinge auf einander neben zweckmäßigen constatirt, also in dieser metaphysischen Weltbetrachtung überhaupt zu keinem Ziele, geschweige denn zu einem sichern Schluß auf einen überweltlichen Gott gelangt. Vielmehr erreicht bekanntlich die natürliche Vernunft der Buddhisten das Resultat, daß die Welt, welche so viel zweckwidrige Verbindungen in sich schließt, gar nicht auf einen

vernünftigen Urheber, sondern nur darauf anzusehen ist, daß sie nicht sein soll. Und wenn wir Christen das entgegengesetzte Urtheil fällen, so geschieht es nicht aus einer richtigeren metaphysischen Erkenntniß, die nicht nachzuweisen ist, sondern aus einer entgegengesetzten religiösen Weltanschauung, deren ausschließliches Recht nicht nach einer in allen Menschen gleichen Vernünftigkeit, sondern deren Geltung für uns Christen nach ganz anderen Gesichtspunkten bewährt wird, für welche aber ein Buddhist schwerlich zugänglich ist. Es sind also ganz hohle Worte, welche der § 24 ausspricht: „Indem der Mensch auf die Welt und auf sich selbst reflectirt, findet er Gott in beiden und rechtfertigt durch diesen Nachweis sein unmittelbares Gottesbewußtsein vor sich selbst." Ich entschlage mich des Geschäftes, die orakelhaften Bemerkungen über den sogenannten ontologischen und den moralischen Beweis für Gottes Dasein, welche noch unter diesem Paragraphen stehen, zu beurtheilen, weil sie nicht in die Metaphysik einschlagen. Diese Argumente stellen aber auch gar nicht einen allgemeinen Besitz menschlicher Vernunft dar. Vielmehr dient das ontologische Argument nur dazu, einen Zweifel zu heben, den die Vertreter des platonischen Idealismus an dem Erfolg ihrer Denkweise unter gewissen Umständen empfunden haben. Das moralische Argument Kant's aber steht unter dem unverkennbaren Einfluß der christlichen Weltanschauung.

2.

Ich gehe zu einer andern Probe von Metaphysik in der christlichen Lehre von Gott über. Frank in Erlangen hat einen eigenen Aufsatz[1]) geschrieben, um die Darstellung des christlichen Gottesbegriffs, welche ich in der Versöhnungslehre versucht habe, ins Unrecht zu setzen, und die Nothwendigkeit des metaphysischen Anfangs der Gotteslehre in der Dogmatik aufrecht zu erhalten. Daß man als Dogmatiker den Gedanken von Gott zu behaupten hat, welcher in der christlichen Welt- und Lebensansicht seine Stelle einnimmt, daß man Gott fundamental so zu bestimmen hat, wie er in Christus offenbar ist, daß man demnach in der Kürze

1) Aus der neueren Dogmatik. Zeitschr. für Protestantismus und Kirche. Neue Folge, Band 71. (Erlangen 1876) S. 301—322.

den johanneischen Satz: Gott ist die Liebe, zum Thema der Gotteslehre nehmen dürfe, dagegen habe ich einen Widerspruch von einem lutherischen Theologen nicht erwartet. Denn wenn auch einem solchen dieses Verfahren nicht geläufig sein mochte, so habe ich geglaubt, das Recht und die Pflicht desselben müßte ihm als Christen einleuchten, und ihm als Lutheraner klar sein, weil Luther das entgegengesetzte Verfahren so entschieden verwirft und so deutlich brandmarkt, wie der von Luthardt angeführte Ausspruch beweist. Ich habe a. a. O. ausgeführt, daß die Behauptung der Persönlichkeit Gottes nur mit dem Inhalt der Liebe und in der Abzweckung dieses Willens auf das Reich Gottes beziehungsweise auf den ewig geliebten Sohn Gottes die Weltanschauung der christlichen Gemeinde vollständig begründet. In diesem Rahmen ist dann alles Uebrige, worauf es beim Begriff Gottes ankommt, zu erweisen. Ich vertraute darauf, daß Jeder in dem Begriff der Liebe, welcher diese Beziehung, dieser die Welt umspannende Zweck beigelegt wird, den Inhalt erkennen würde, welcher den Namen Gott gebührend ausfüllt. In dem Liebeswillen, der so bestimmt wird, durfte ferner jeder den Unterschied zwischen Gott und den geistigen Creaturen erkennen, die in ihrer Art und Begrenzung d. h. als Glieder des Reiches Gottes zu Subjecten des Liebeswillens werden. In diesem Zusammenhang habe ich die Losung des Johannes gedeutet, und in diesem Zusammenhang erwartete ich von jedem Theologen verstanden zu werden, der den christlichen Begriff von Gott festzustellen hat und keinen andern. Frank hingegen nagelt den Ausgangspunkt meiner Erörterung fest, ohne auf das zu achten, worin ich die wesentlichen Beziehungen des Begriffs der Liebe als Titel für Gott nachgewiesen habe. Demgemäß erklärt er (S. 308): „Gott wird ebenso wenig, weder erschöpfend noch überhaupt gedacht, wenn man als positiven Begriff des göttlichen Wesens einen solchen annimmt, zu dem man, weil er an sich keinen Unterschied von dem Creatürlichen bezeichnet, immer erst das specifisch Göttliche, aber ohne es noch zum Ausdruck gebracht zu haben, hinzudenken muß, Liebe zwar, aber göttliche Liebe, Persönlichkeit zwar, aber göttliche Persönlichkeit.“ Diese Rüge lehne ich ab; sie ist durchaus gegenstandlos. Denn am Schlusse des Abschnittes, an dessen vorläufige Bemerkungen sie sich knüpft, habe ich erklärt: „Gott ist die Liebe insofern, als er seinen Selbstzweck setzt in die Heranbildung des Men-

schengeschlechts zum Reiche Gottes als der überweltlichen Zweckbestimmung der Menschen selbst ..... Das aus den Menschen zu bildende Reich Gottes ist also das Correlat des göttlichen Selbstzweckes und ist der Zweck der Schöpfung und Leitung der Welt" (Rechtf. u. Versöhnung III. S. 242. 243).

Worauf aber Frank hinauszukommen beabsichtigt, giebt er in folgenden Sätzen kund: „Wo immer ein Mensch, ein Christ, Gottes inne wird, da ist das Prädicat der Absolutheit, womit er das, was Gottes ist, von allen Weltfactoren unterscheidet, gar nicht blos eine leere, inhaltlose Verneinung des Weltseins, sondern ein durch und durch positiver Begriff, nämlich die einzige Position, welche den Christen in der Welt und die Welt mit dem Christen trägt, der Fels, der uns erzeugt und der Gott, der uns geboren (Deut. 32, 18). Es giebt gar nichts Positiveres, als die Aussage des Durchsichselbst- und Insichselbst- und Seinselbstseins, diese Aussage des Absoluten, als welchen man Gott nicht dialektisch erschließt, sondern praktisch erfährt. Darum ist der Gott, welcher war, ehe die Berge wurden, unsere Zuflucht, und darum fragen wir nicht nach Himmel und Erde, auch nicht nach dem Dahinschwinden unseres Fleisches und Herzens, wenn wir bei ihm dem Fels unseres Herzens sind. In allen Aussagen des christlichen Bewußtseins von Gott ist dieser positive Begriff der Absolutheit der zu Grunde liegende, durch welchen allerdings der Unterschied Gottes von der Welt gewährleistet, zugleich aber die anderen Prädicate, wie etwa Persönlichkeit und Liebe in die Sphäre Gottes erhoben werden" (S. 309. 310). Schade um das Pathos, welches an eine gänzlich unrichtige Behauptung verschwendet wird! Was hier direct von der religiösen Reflexion des Christen behauptet, und in den Anspielungen auf alttestamentliche Stichworte indirect auf die Frommen in Israel bezogen wird, ist nicht wahr, jedenfalls nicht nachweisbar. Vielmehr sagt der Christ mit Paulus (Röm. 8, 31. 32. 37): „Wenn Gott für uns ist, wer ist gegen uns? welcher ja seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle hingegeben hat. Wie wird er nicht auch mit ihm uns alles schenken? In allen diesen Nöthen siegen wir durch den, welcher uns liebt." Und der alttestamentliche Fromme achtet Jehova als seinen Fels, weil er ihn als den Bundesgott seines Volkes kennt. Aber, höre ich den Gegner erwidern, hinter der Liebe des Vaters

Jesu Christi, hinter der Bundesgnade Jahve's muß ja doch der Christ wie der Hebräer den Gott seines Heils als das Absolute denken, als das Subject der Liebe und der Bundesgnade!

Ich kann aber in diesem Postulat nichts anderes erkennen als eine ungehörige Einmischung von Metaphysik in die Offenbarungsreligion. Man würde noch auf dem Boden der religiösen Reflexion bleiben, wenn man den angeführten Ausspruch des Paulus so glossirte: Derjenige, welcher als der Vater Jesu Christi durch dessen Hingebung in den Tod um unser willen uns seine Liebe bethätigt hat, und dadurch die Gewißheit begründet, daß er uns alle gute Gabe zuwendet, muß doch in erster Linie als der Allmächtige gedacht werden; also glauben wir ihn als die Allmacht, welche die Eigenschaft der Liebe zu der Gemeinde seines Sohnes an sich hat. Hinter seiner Liebe hätten wir Gott als Subject der Allmacht zu glauben. Allein diese Combination ist nicht die einzig mögliche; ihr gegenüber ist auch Gott denkbar als der Liebeswille, der in der Richtung auf die Gemeinde, die er vor Erschaffung der Welt für sich erwählt, damit sie ihn verehre, die Welt umspannt; und daher als die Liebe, welche die Eigenschaft der Allmacht hat, erkannt wird. Daß diese Combination der in den Urkunden des N. T. herrschenden Vorstellungsweise näher steht als die andere, glaube ich annehmen zu dürfen; es ist aber jetzt nicht nöthig darauf einzugehen. Denn Frank macht nicht den Begriff der Allmacht, sondern den des Absoluten (sensu neutro) geltend, um den Träger der Liebe nachzuweisen, wenn dieselbe als Gottes Prädicat im Unterschiede von der gleichen Leistung geschaffener Geister verstanden werden soll. Das Absolute! wie erhebend das klingt! Ich erinnere mich nur noch dunkel, daß das Wort mich in meiner Jugend beschäftigt hat, als die Hegelsche Terminologie auch mich in ihren Strudel zu ziehen drohte. Es ist lange her, und das Wort ist mir in dem Maße fremd geworden, als ich keinen weitreichenden Gedanken in demselben bezeichnet finde. Denn wörtlich bedeutet es das, was abgelöst ist, was in keinen Beziehungen zu anderem steht, und Frank versteht es ebenso, da er dafür die Ausdrücke Durchsichselbstsein, Insichselbstsein, Seinselbstsein einsetzt. Hiervon behauptet nun mein Gegner, daß in diesem Begriff „der gottinnige Mensch Gott nicht dialektisch erschließt, sondern praktisch erfährt“. Wenn das richtig ist, so ist wenigstens der gottinnige Mensch ein anderes Subject,

als der Christ im Allgemeinen, von welchem vorher die Rede ist. Das Absolute, wie es Frank definirt, behaupten allerdings etwa die Brahmanen, und die Mystiker im Islam und in der christlichen Kirche praktisch zu erfahren und zu erproben, aber auch nicht, um ihr Vertrauen darauf zu setzen, wie der Christ auf seinen Vater in Christus, sondern indem sie vorübergehend sich und ihr Selbstgefühl in dem allgemeinen Sein verlieren. Aber das Absolute, das außer allen Beziehungen zu Anderem als das bloße Fürsichsein gedacht wird, kann nicht mit Recht als „der Fels der uns erzeugt und der Gott der uns geboren" bezeichnet werden. Denn das sind Beziehungen auf Andere, welche entweder in dem Begriff des Absoluten ausgeschlossen sind, oder als richtige Prädicate die eben festgestellte Bedeutung des Absoluten aufheben. In beiden Fällen erweist sich, daß das Absolute kein Product der religiösen Reflexion ist, sondern ein metaphysischer Begriff, welcher den Christen im Ganzen fremd, und nur den Mystikern in den genannten Religionsgenossenschaften geläufig ist. In der Metaphysik aber behauptet der Begriff des Absoluten, wie ihn Frank definirt, nicht etwa die höchste Stelle und die umfassendste Tragweite, sondern einen höchst beschränkten Spielraum. Das Wort in der von Frank beigefügten Deutung bezeichnet das Ding, welches nur als Einheit seiner Beziehungen in sich, also unvollständig vorgestellt wird. Denn vollständig erkennt man ein Ding erst in seinen Qualitäten, nämlich seinen Wirkungen auf unsere Wahrnehmung und auf andere Dinge. Die Erscheinungen, welche in einem begrenzten Raumbilde in der immer gleichen Lagerung oder Reihenfolge, und deren Veränderung in einer bestimmten Grenze und Ordnung wahrgenommen werden, faßt unsere Vorstellung zu der Einheit des Dinges zusammen nach der Analogie mit der erkennenden Seele, welche in dem Wechsel ihrer entsprechenden Empfindungen sich als dauernde Einheit fühlt und erinnert [1]). Demgemäß ist das von uns vorgestellte Ding Insichselbstsein. Und wie die Seele sich als Ursache ihrer wechselnden Empfindungen unter dem Reize der Erscheinungen des Dinges behauptet, und sich in diesen Wahrnehmungen als Zweck ihrer selbst inne wird, so stellt sie auch das isolirte Ding in seinen Merkmalen als causa sui und als finis sui vor. Demgemäß wird das isolirte Ding auch als Durchsich-

1) Vgl. Lotze, Metaphysik S. 185.

sein und Fürsichselbstsein gedacht. So gedacht aber entbehrt das Ding aller besondern Qualitäten. Es ist ein rein formeller Begriff ohne Inhalt. So geringfügig ist der Begriff des von Frank mit so großem Gewichte als Gott proclamirten Absoluten! Indem ich aber den Ort bezeichnet habe, wo diese Vorstellung heimathsberechtigt ist, habe ich nochmals daran zu erinnern, daß das Absolute auch als das vorläufig durch unsere Anschauungsgrenze auf sich isolirte Ding ohne die Beziehung auf uns, die wir seine Qualitäten empfinden und seine Einheit in denselben vorstellen, gar nicht vollständig gedacht wird. Wollten wir diese von selbst verständliche Beziehung auch des isolirten Dinges in Abrede stellen, so würden wir Worte ohne Sinn reden. Denn ein Ding an und für sich wäre unserer Wahrnehmung und Vorstellung unzugänglich. Wenn nun endlich nach Frank's Anweisung seinem Absoluten, das er für die christliche Grundvorstellung von Gott ausgiebt, die Prädicate Persönlichkeit und Liebe anzuheften sind, indem man sie „in die Sphäre Gottes erhebt", so wird sich das nicht gut leisten lassen. Denn beide Prädicate drücken Beziehungen auf Anderes aus. Liebe ist nur mit einem Gegenstande denkbar, Persönlichkeit nur in eigenthümlicher Beziehung des geistigen Lebens auf die Welt oder auf andere Personen. Soll das Absolute d. h. das isolirte qualitätlose Ding mit solchen Prädicaten gedacht werden, so wird entweder durch sie das Subject verneint, oder es ist nicht möglich, jene Prädicate für das angenommene Subject festzuhalten. Sagen kann man ja Alles, also auch, daß das außer Beziehung auf Anderes stehende Ding Liebe zu Anderen hat oder ist; aber einen brauchbaren Sinn hat solche Rede nicht. Mit seinem Absoluten richtet Frank nichts Anderes als einen metaphysischen Götzen auf, welcher überdies erst recht neutral ist gegen den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf.

Es muß für manche Menschen ein eigenthümlicher Reiz darin liegen, von Gott etwas a priori zu wissen. Diesem Reize wird von Frank jede andere Rücksicht geopfert; und die undeutliche verworrene Vorstellung, die er bildet, wird als die Stütze der Religion proclamirt. Es wird freilich sogleich zugestanden, daß sie die nothwendige religiöse Erkenntniß Gottes nicht erschöpft; aber indem nun die aus der positiven Religion bekannten Vorstellungen hinzugenommen werden, für die in dem metaphysischen Begriff vom Absoluten keine Beziehung enthalten ist, so werden sie, also Per-

sönlichkeit, Liebe äußerlich daran gehängt. Und so wird der Gottesbegriff ausdrücklich als ein Aggregat, als ein Gebäude von mehreren Stockwerken aufgerichtet, von denen die unteren die oberen gar nicht zu tragen vermögen. Ein solches Aggregat, dessen Theile auf einander geschichtet und welches als ein Additionsexempel durch die Ziffern bezeichnet ist, bietet schon Philippi's Kirchliche Dogmatik II. S. 20 ff. dar, wo die Eigenschaften Gottes nach den „drei Momenten, in denen sich uns das göttliche Wesen in aufsteigender Stufenfolge erschließt", so geordnet werden: Gott 1) als absolute Substanz, a. Ewigkeit, b. Allgegenwart; 2) als absolutes Subject, a. Allmacht, b. Allwissenheit; 3) als heilige Liebe, a. Weisheit, b. Gerechtigkeit, c. Güte. Das ist die deutliche Verzichtleistung auf den richtigen, nämlich als Einheit zu gliedernden Begriff von Gott; dieser Fehler aber steht im directen Verhältniß dazu, daß die einzelnen „Momente" des göttlichen Wesens aus verschiedenartigen Erkenntnißgründen gewonnen sind, welche in der Theologie nicht zugleich gelten dürfen.

Ich habe noch ein Interesse daran, nachzuweisen, daß Frank, indem er zum Träger seiner christlichen Erkenntniß von Gott eine metaphysische Vorstellung wählt, dadurch in der Beurtheilung meiner entgegengesetzten Lehre sich zu einem eigenthümlichen Irrthum verleiten läßt. Er bildet sich ein, als verführe ich mit dem Begriff der Liebe zur Bestimmung des im Christenthum offenbaren Willens Gottes a priori, wie er mit seiner Vorstellung vom Absoluten. Er geht nämlich weiterhin auf meine früher nicht beachtete Formel ein, daß Gott als Liebe erkannt wird, indem er seinen Selbstzweck und seinen Weltzweck in dem Reiche Gottes verwirklicht. Hiergegen aber richtet er, um seinen Begriff von dem Absoluten noch einmal zu beweisen, folgende Bemerkungen (S. 319): „Die Durchführung jenes Zweckes (des Reiches Gottes als Selbstzweck Gottes) kann sich nicht anders vollziehen, als wie es dem Wesen des Menschen gemäß ist, nämlich daß er als Persönlichkeit, in freier Selbstbestimmung zur Gemeinschaft mit Gott komme. Gott kann den Menschen zu solcher Gemeinschaft bestimmen, demgemäß erschaffen und ausrüsten, ihm auch als Sünder die Möglichkeit der Rückkehr in diese Gemeinschaft gewähren; aber nachdem er ihn als Persönlichkeit gewollt und geschaffen, immer unter dem Vorbehalt, daß diese Verwirklichung des Zweckes von ihm als Persönlichkeit in freier Selbstsetzung vollzogen werde. Stellt

man aber die Dinge so, daß Gott aus Liebe, ohne dieser die Absolutheit zur Basis zu geben, jenen Zweck zum Correlat seines Selbstzweckes macht, so geschieht entweder, daß Gott das Correlat seines Selbstzweckes auf alle Fälle durchsetzt, oder, wenn er es nicht durchsetzt, auf seinen Selbstzweck zugleich mit jenem verzichtet. Das Eine ist so unmöglich wie das Andere. Gott kann den Menschen nicht zwingen seiner Gemeinschaft theilhaftig zu werden. . . Ebenso unmöglich ist aber der Gedanke, daß Gott aufhöre er selbst zu sein, wie dies mit dem Verzicht auf seinen Selbstzweck gesetzt wäre. Dieses schlechte Resultat also ist die Folge der schlechten Voraussetzung." Jawohl, nur ist die schlechte Voraussetzung von meinem Gegner und nicht von mir gemacht. Wenn derselbe meine Darstellung vollständig las, — er hat nämlich blos einen Paragraphen meiner Darstellung gelesen und vor der folgenden Ziffer Halt gemacht — so konnte er (vgl. a. a. O. III. S. 244 ff.) erfahren, daß ich gemäß dem Zeugniß Christi und gemäß der dem Glauben an ihn feststehenden Erfahrung das Reich Gottes in der Gemeinde Christi als wirklich in irgend einem Umfange voraussetze, wenn ich von der Relation zwischen der Liebe Gottes und den im Reiche Gottes vereinigten Menschen rede. Denn auch die Bestimmung Gottes als Liebe habe ich nur aus der durch Christus vermittelten Erkenntniß seiner Gemeinde aufgenommen. Bildet sich mein Gegner ein, ich redete hierüber a priori im Sinne einer Hypothese, so schiebt er mir das Gegentheil von dem unter, was ich vertrete. Die beiden Absurda, die er mir aufbürden will, entspringen nur aus seiner Voraussetzung, als wählte ich ebenso haltlose Ausgangspunkte für meine Theologie wie er für die seine.

Und was erreicht er für seine Hypothese des Absoluten bei der Lösung der Schwierigkeit, die er eben in den zwei unmöglichen Folgerungen aus seinem Mißverständniß meiner Lehre gebildet hat? „Ganz anders, sagt er, gestalten sich die Dinge, wenn in das Fürsichsein Gottes als Ausdruck seiner Absolutheit das Fürgottsein der Creatur aufgenommen, und die in dieser Bestimmung gelegene Liebe Gottes so begründet wird. Denn hier bleibt dann von selbst der Vorbehalt, daß das Fürgottsein des Menschen auch dann sich verwirklichen könne und müsse, wenn er gegen den Liebeswillen Gottes, der in jener Determination (des Menschen) für Gott liegt, sich auflehnt. Denn die Repression des

Sünders unter die göttliche Ordnung wider seinen Willen ist Realisation des Fürgottseins, welches unter allen Umständen um der Absolutheit Gottes willen eintreten muß, auch wenn es in Form des willigen Fürgottseins, worauf sein Liebeswille sich bezog, vereitelt wird." Man darf wohl erstaunen, wenn man dieses Erkenntnißverfahren begriffen hat. In dem Begriff des Absoluten als Grundformel für Gott soll die Abzweckung des Menschengeschlechts auf dasselbe aufgenommen werden. Wie aber ist dieses ausführbar, da im Begriff des Absoluten jede Beziehung auf Anderes ausgeschlossen ist, also auch jede Beziehung von Anderem auf das Absolute? Denn in diesem Falle würde eine Wechselbeziehung angezeigt sein, gegen welche sich aber das Absolute ausschließend verhält. So wird keine Folgerichtigkeit des Denkens geübt, sondern ein Spiel mit Worten. Weiter! Ist es denn möglich meinem Gegner zu glauben, daß in der Abzweckung des Menschen auf das Absolute der Liebeswille Gottes liege? Welche Ausdrucksweise! welche Zumuthung an das Vorstellen! Soll das Attribut der Liebe für Gott dem Gedanken der Abzweckung des Menschengeschlechts auf Gott gleich sein, oder soll es als directes Correlat dazu sich ergeben? Ich weiß es nicht. Auf welche Sorte von Theologen also ist dieser Satz berechnet? Ich bin so frei, solche Belehrung einfach abzulehnen. Worauf es aber meinem Gegner hiebei ankommt, ist Folgendes. Er combinirt mit dem Absoluten, also dem isolirten qualitätlosen Dinge, welches er gleich Gott setzt, die Abzweckung des Menschengeschlechts auf dasselbe, um als Correlate zu der Freiheit der geschaffenen Geister die Attribute der Liebe und der Strafgerechtigkeit in gleicher Höhe, als abwechselnd wirksame coordinirte Eigenschaften an die beiden Arme des großen X zu hängen, welches das treffende Bild des von ihm gedachten Absoluten ist. Hiemit eröffnet er die Aussicht auf ein anderes Capitel der natürlichen Theologie, die es eigentlich nicht giebt; ich will aber bei dieser Gelegenheit auf das Thema von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes und dem Bund der Werke mich nicht einlassen.

3.

Daß metaphysische Begriffsbestimmungen als die obersten Leitpunkte in der systematischen Theologie angewendet werden, ist erklärlich, wenn man deren Aufgabe so faßt, daß der Einklang

der christlichen Offenbarung, beziehungsweise der christlichen Weltanschauung mit einer übergeordneten Gesammtanschauung von der Welt nachgewiesen werden soll, welche als die allgemeine und vernünftige reclamirt wird. Daß dieser Einschlag in die systematische Theologie, welchen Luthardt und Frank behaupten oder fordern, seiner Art nach rationalistisch und ein Mißbrauch der Vernunft in der Theologie ist, welcher den Werth der Gotteserkenntniß aus der Offenbarung verkürzt, werden die bisher angestellten Erörterungen gezeigt haben. Ueberdies ist dieses Urtheil aus der von Luthardt angeführten Aeußerung als Luther's Meinung zu erkennen. Schwerer verständlich ist die Unterstellung metaphysischer Begriffe bei der Deutung gewisser Aussprüche Christi über seine Einheit mit Gott dem Vater im Johanneischen Evangelium (10, 30; 17, 11. 21. 22). Ich meine damit nicht die alten, wie neuen Interpreten, welche bei dem Verständniß der biblischen Schriften auf die Einlegung dogmatischer Sätze in jede nur ähnlich klingende Stelle bedacht sind. Für den vorliegenden Fall hat schon Calvin zu Joh. 10, 30 dagegen protestirt: Abusi sunt hoc loco veteres, ut probarent Christum esse patri homousion. Neque enim Christus de unitate substantiae disputat, sed de consensu, quem cum patre habet; quidquid scilicet geritur a Christo, patris virtute confirmatum iri. In der Beachtung dieser Warnung haben Lücke, Meyer, Luthardt dem Zusammenhang gemäß den Sinn des Ausspruchs Jesu dahin verstanden, daß Jesus die Gleichheit seiner Macht mit der Gottes, und wie Meyer richtig begrenzend hinzufügt, in der Einheit des Wirkens zur Ausführung des Heilsrathschlusses bezeichnet. Indessen ist diese Auslegung von Meyer mit einer Bemerkung begleitet, welche die eben beseitigte Deutung wieder einmischt: „Wenngleich bei der bezeichneten Gemeinschaft die Homousie als die wesentliche Grundlage wegen des sonst, und besonders bei Johannes klar bezeugten metaphysischen Sohnsverhältnisses zum Vater vorauszusetzen ist.“ Dieser Zusatz wird von Luthardt für nicht unrichtig erklärt, indem er ähnliche Reflexionen über die Erklärung des Wortlautes hinaus anknüpft. Auch bei der Auslegung von 17, 11. 21. 22 kommen Beide darin überein, daß die mit der Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn verglichene Einheit der Gläubigen unter einander nicht blos den Willen und die Gesinnung angehe, sondern dahinter noch etwas anderes höheres bezeichne, wie Luthardt es aus-

drückt: „der Vater und der Sohn sollen das Element sein, in welchem die Gläubigen leben und weben: unio mystica . . . In Gott und Christo sind die Gläubigen nicht blos dem Willen und der Gesinnung, sondern ihrem wirklichen eigentlichen Sein nach, ohne doch aufzuhören, creatürlich und sündlich zu sein."

Es ist sehr leicht, so etwas zu schreiben und drucken zu lassen, aber für Andere sehr schwer es zu verstehen, und noch schwerer, es als die Gedanken, welche Jesus gedacht hat, anzunehmen. Diese wenigen Sätze Luthardt's muthen mich an wie gewisse unerträgliche Lasten, welche tragen zu helfen die Urheber derselben auch nicht einen Finger rühren. Ich soll mir also vorstellen, daß mein in einer bestimmten Richtung nämlich auf Gott und seinen Zweck sich bewegender Wille, d. h. die Gesinnung, in der ich die Absichten und Vorsätze bilde, welche mein Handeln in der Gemeinschaft der Gläubigen hervorrufen und leiten, — nicht mein wirkliches eigentliches Sein ist, sondern etwa ein abgeleitetes scheinbares Sein! Allein in Hinsicht dieses, also nach Luthardt unwirklichen uneigentlichen Seins kenne ich mich, übe ich meine Verantwortlichkeit, habe ich das Gefühl meiner Eigenthümlichkeit und meines Werthes; in Beziehung hierauf strafe ich mich vor Gott, oder erfahre meine Seligkeit. Aber von meinem nach Luthardt wirklichen und eigentlichen d. h. metaphysischen Sein weiß ich nichts, erfahre ich nichts; nach ihm also kann ich mich nicht richten. Und Luthardt kann mich darüber nicht belehren, denn er weiß auch nichts davon. Weiterhin sollen „der Vater und der Sohn das Element sein, in welchem die Gläubigen leben und weben: unio mystica". Ich möchte eine Erklärung von „Element" fordern, wenn ich nicht durch die Formel unio mystica, welche Luthardt als gleichbedeutend hinzufügt, über seine Meinung aufgeklärt würde. Denn als Repristinationstheolog meint er sicher den Begriff, welcher im 17. Jahrhundert in die lutherische Dogmatik eingestellt worden ist, als Prädicat jedes einzelnen Gläubigen, in welchem nach der Rechtfertigung die Trinität Platz nimmt, mit der Clausel, daß diese unio cum patre, filio et spiritu sancto nicht substantialis und nicht personalis, sondern eben mystica, d. h. unbestimmbar sei. Das heißt, man soll diese Einheit nicht mit Philipp Nicolai so denken, daß der Gläubige mit Gott in Einen Kuchen oder Klumpen verschmolzen und göttlicher Natur theilhaftig sei, noch mit Stephan Prä-

torius so, daß der Gläubige vergöttert sei und mit Recht sagen könne, er sei Christus. In diesen Distinctionen darf ich annehmen, Luthardt's Vorstellung zu treffen, wenn er unio mystica sagt. Seiner Ansicht gemäß hat also diesen so abgegrenzten Begriff unser Herr Christus gedacht, indem er die Einheit der Gläubigen nach der Analogie seiner Wesenseinheit mit dem Vater nicht auf ihre Gesinnung als solche, sondern auf ihr wirkliches, eigentliches Sein und erst demgemäß auf ihre Gesinnung bezogen hat. Habe ich hiemit die Meinung des Auslegers nicht getroffen, so darf ich Klage führen, daß er nicht deutlich redet.

Ich recapitulire also die wahrscheinliche Meinung Luthardt's aus den beiden nicht ganz gleichen, sondern gegen einander abgestuften Sätzen. Wie überhaupt der in der Gesinnung geordnete stetige Wille im Guten oder im Bösen, der nothwendig von der entsprechenden Erkenntniß und dem leitenden Selbstgefühl begleitet ist, nicht das wirkliche eigentliche Sein eines Menschen darstellt, so ist die der Einheit zwischen Gott dem Vater und seinem Sohne nachgebildete Einheit der Gläubigen mit dem Sohne und dem Vater nicht zu verstehen von der Vereinigung aller der Willen auf den Zweck, welchen der Sohn und in ihm der Vater in der Herstellung des Heiles der Gläubigen ausführen, sondern von einer dahinter liegenden werthvolleren Wechselbeziehung zwischen ihnen, welche aber weder Identität im Wesen noch im persönlichen Leben, sondern ihrer Art nach unbestimmbar, unio mystica ist. In diesem Gefüge ist, wie sich ergiebt, eine metaphysische Distinction zwischen dem unwirklichen uneigentlichen Sein von geistigen Personen, nämlich Wille und Gesinnung, und ihrem vorausgesetzten wirklichen Sein nur in den Dienst des Gedankens und der Werthschätzung der unio mystica cum tota s. trinitate gestellt. Der Ausspruch Christi wird nicht direct metaphysisch, sondern aus dem religiösen Begriff der unio mystica, aber in Analogie zu der metaphysischen Distinction zwischen uneigentlicher und eigentlicher Wirklichkeit eines Menschen erklärt. Diese gegen einander abgestuften Gedanken, der metaphysische und der religiöse, sind jedoch darin sich gleich, daß sie ganz undeutlich sind. Wir erfahren von dem „wirklichen eigentlichen Sein“ eines Menschen nur, daß es nicht seine Gesinnung ist, und von der unio mystica darf ich mit den alten Dogmatikern als die Meinung des Auslegers voraussetzen, daß sie weder als substantialis noch als

personalis gedacht ist. Ist also die unio mystica der Schlüssel zu dem Verständniß des Ausspruchs Christi, so ist nicht die Metaphysik der directe Maßstab seiner Auslegung durch Luthardt; und der Fall würde nicht einen solchen Mißbrauch derselben in der Theologie erkennen lassen, welcher den früher beurtheilten Fällen gliche.

Allein zwischen Mystik und dieser Metaphysik besteht eine Verwandtschaft so nahen Grades, daß es ganz gleich gilt, ob man gewisse Sätze der Mystik oder ob man sie falscher Metaphysik zurechnet. Um dieses zu erkennen, muß man freilich die Mystik nicht in der verclausulirten Formel der späteren lutherischen Dogmatiker, sondern in ihrem ursprünglichen Sinne und Umfang als Methode des religiösen Lebens und Strebens beachten. In der mystischen Methode kommt es darauf an, die Individualität des geistigen Lebens, welche sich im discursiven Erkennen und im sittlichen gemeinnützigen Handeln bewährt, zu überschreiten, und sich auf sein wirkliches eigentliches Sein zu setzen. Dieses aber soll erreicht werden, indem man entweder durch die theoretische Schauung oder durch die Vernichtung des eigenen Willens sich in das allgemeine Sein auflöst, welches für Gott gehalten wird. Das Begriffsschema, in welchem diese Aufgabe allein verständlich ist, ist die neuplatonische Unterschätzung alles besondern bestimmten Seins und Lebens gegen das Sein im Allgemeinen, nach dem Maßstabe, daß jenes überwiegend Schein und unwirklich, dieses aber das Wirkliche im eigentlichen Sinne sei. Eine Lebenspraxis also, welche nach dieser Erkenntniß sich richtet, wird folgerecht dahin führen, daß man sein Ziel als Untergang der eigenen Besonderheit in dem allgemeinen Sein erstrebt. Die Mystik also ist die Praxis der neuplatonischen Metaphysik und diese ist die theoretische Norm des prätendirten mystischen Genusses Gottes. Daß nun das allgemeine Sein, in welchem der Mystiker zu zerschmelzen wünscht, als Gott angesehen wird, ist eine Erschleichung. Denn die Uebereinstimmung zwischen dem Gedanken Gottes und dem Begriff des allgemeinen unbestimmten Seins besteht nur darin, daß Gott nicht die Welt ist, und daß das allgemeine unbestimmte Sein die Verneinung aller Merkmale ist, in denen wir die unsere Anschauung erfüllende Welt erkennen. Indessen der neuplatonische Gott ist zugleich auch die Idee der Welt, das allgemeine blasse Schema, in welchem alle Besonderheiten und Wechselbeziehungen

der Dinge ausgeschlossen sind, welches aber als Idee im platonischen Sinne für das eigentliche wirkliche Ding ausgegeben wird.

Ueber das Zusammenfallen dieser Metaphysik und der praktischen Mystik hat Gottfried Arnold[1]) ein sehr bemerkenswerthes Zeugniß abgelegt. Er zeigt nämlich in Columnen neben einander geordnet die drei Wege in der geheimen Gottesgelehrtheit nach der Ordnung der Bücher des allerweisesten König Salomo. Der geheimen Gottesgelehrtheit einigender, erleuchtender, vereinigender Weg wird gelehrt je in den Sprüchen, Prediger, Hohem Lied. . . . Gleichwie eine dreifache Liebe zur Weisheit ist, Ethica, Physica, Metaphysica, welche umgeht mit den Sitten oder äußerlichen Werken, mit natürlichen, mit geistlichen Sachen, dergestalt lehret Salomo die Liebe zur Weisheit als ein Sittenlehrer, der von den Tugenden handelt und wie ein Vater die Kinder unterweiset, als ein Lehrer der Natur, so die Naturen der Dinge unterscheidet und wie ein Arzt die Kranken heilet, als Lehrer der übernatürlichen Dinge, der das Göttliche zeigt und als ein Gottesgelehrter zu Gott führet. . . . Welche Lehre Salomo für höchst nothwendig hält, in der Welt friedlich zu leben, das Eitele und Nichtswürdige zu verachten, durch die Liebe in die Gemeinschaft Gottes zu kommen. . . . Daß der Mensch wisse, in der Welt wohl zu leben, die Welt, nachdem er sie erkannt hat, ihm zu unterwerfen, zu den Umarmungen des Bräutigams hinaufzusteigen. Solche Gegenüberstellungen gehen zehn Seiten fort; ich habe aber zu den mitgetheilten Sätzen noch folgendes hinzuzufügen. Metaphysik und Mystik werden von Arnold identificirt, und die Ethik wird als die elementarste, werthloseste Stufe der Erkenntniß und Praxis ihnen untergeordnet. Sogar die Physik wird über die Ethik gestellt. Indessen erkennt man, daß die Combination der zweiten Weisheitsstufe mit dem Prediger Salomo, gemäß dessen Spruch: Alles ist eitel, auf die Verneinung des Natürlichen in der Askese bezogen ist. Wenn also die erste Stufe als die natürliche Moral gemeint ist, so ist die Abstufung der Askese als Verneinung der Natürlichkeit dagegen erklärlich. Nun wird die zweite Stufe zugleich dadurch bezeichnet, daß der Mensch die Welt sich zu unterwerfen weiß. Dieses Prädicat also ist in dem ethischen

1) Historie und Beschreibung der mystischen Theologie oder geheimen Gottesgelehrtheit (Frankfurt 1703) S. 132 ff.

Leben der ersten Stufe nicht eingeschlossen. Ich möchte nun beiläufig darauf verweisen, daß ich die sittliche Bestimmung des Menschen im Christenthum, gemäß dem gegebenen Begriff des Reiches Gottes, als übernatürlich und überweltlich bezeichne, und daß ich ausdrücklich gezeigt habe, wie der Gläubige gemäß seiner Rechtfertigung im Glauben die geistige Herrschaft über die Welt übt. Ich bedaure also Luthardt darum, daß, indem er mir eine moralisirende Werthschätzung des Christenthums als Fehler vorrückt, er dadurch die Fähigkeit verleugnet, zwischen natürlicher Moral und übernatürlicher, Welt beherrschender Frömmigkeit und Sittlichkeit zu unterscheiden. Im Vergleich mit dieser Lebensführung aber kann ich den metaphysischen Weg der mystischen Vereinigung nicht als die höhere, werthvollere Methode, und in diesem Ziele nicht die Aufgabe des Christenthums erkennen.

Ich kehre zu dem Ausspruch Christi, dessen Auslegung zu diesen Auseinandersetzungen den Anlaß gab, zurück. Warum haben Meyer und Luthardt sich nicht begnügt, die Einheit der Jüngergemeinde, welche der Einheit des Sohnes mit dem Vater gleicht, auf deren gemeinsame Willensrichtung oder Gesinnung zu deuten? Warum haben sie diesen Sinn geflissentlich undeutlich gemacht durch die Einmischung einer metaphysischen Distinction und einer mystischen, unverständlichen Formel? Weil in der niceniscchen Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Logos Gottes und Gott ein Gefüge von metaphysischen Begriffen vorliegt, welches in ihr Ohr klingt, und alle Eindrücke übertönt, welche sie von der Anschauungsweise der Schrift haben dürften, die sie im Zusammenhang d. h. aus sich selbst auszulegen verpflichtet sind. Wenn in einer Schrift, wie das Evangelium des Johannes ist, weniger deutliche Aussprüche vorkommen wie die von der Einheit Christi mit Gott, so sind sie nach dem Maße der parallelen Aussprüche zu erklären, welche in ihrer Art deutlich sind. Das hat auch Meyer bei Joh. 10, 30 ausgeführt. Hier erklärt er die Einheit Christi mit Gott von der Identität des Wirkens zum Heile der Menschen. Merkwürdig aber ist, daß er dabei die Stelle anzuführen unterläßt, in welcher dieser Gedanke zuerst auftritt, nämlich 4, 34, und nur die spätere Aeußerung 17, 4 citirt. Bei der Erklärung von 4, 34 setzt nun Meyer den bildlichen Ausdruck Speise in den Sinn um: „Meine Befriedigung ist es, das Werk Gottes auszuführen“. Aber dem Zusammenhang entspricht viel-

mehr: „Das Mittel meiner Selbsterhaltung ist die Ausführung des Werkes Gottes.“ Luthardt hat den Satz gar nicht erklärt; er bezeichnet ihn blos als bedeutungsvoll. Er wird also schwerlich etwas dagegen haben, wenn ich ihn als Schlüssel für die Erklärung der weniger deutlichen Aussprüche des Herrn gebrauche. Denn die Einheit des Sohns mit dem Vater, oder das Ineinandersein beider soll doch wohl etwas Wirkliches bezeichnen. In einem Personleben aber haftet die Wirklichkeit an dem geistigen Wirken und an nichts Anderem. Und wer von sich sagen kann, daß sein zusammenhängendes berufsmäßiges Wirken das Werk Gottes selbst sei, weist die von ihm behauptete Einheit mit Gott eben in diesem seinem Lebenswerk nach. Es gilt also hier der ethische Gesichtspunkt. Wer aber darin etwas erkennen würde, was unter der gottgleichen Höhe des Selbstgefühls Christi zurückbliebe, müßte von den Bedingungen des Willens diejenige Vorstellung haben, welche Arnold hegt, nämlich, daß der Wille nur als Träger natürlicher Moralität zu begreifen sei. Indessen gerade von Christus, wie er in allen Evangelien erscheint, lernen wir, daß unter seinem Vorgang der menschliche Wille die Bestimmung hat, das überweltliche Ziel zu ergreifen, welches dem von Gott durch Christus ausgeführten Weltzweck, nämlich dem Heile der Menschen entspricht. Die Ueberwindung der Welt, welche Christus als seine Lebensleistung bezeichnet, ist die Probe darauf, daß seine solidarische Einheit mit Gott in seinem Willen wirklich ist, und daß er dieselbe auch unter den Gegenwirkungen aus der (widergöttlichen Richtung der) Welt aufrecht erhält. Dieses Ergebniß entspricht der Auslegung der Reden Christi bei Johannes, welche den Zusammenhang derselben als Maßstab nimmt.

Was würde es jedoch bedeuten, wenn man die fraglichen Sätze metaphysisch verstände? Metaphysische Begriffe sind die elementaren Erkenntnisse, in welchen man die Objecte des Erkennens eben nur als solche, als Dinge im Allgemeinen fixirt, in ihrer Isolirung und weiter in ihrer gegebenen Stellung zu einander. In dieser Betrachtungsweise enthält man sich der Unterscheidung der Erkenntnißobjecte als Natur und als Geist. Man erkennt also geistige Größen in metaphysischer Methode nur oberflächlich, unvollständig, nicht in ihrer eigenthümlichen Wirklichkeit. Hat also Christus in den vorliegenden Aussprüchen die Einheit mit Gott als das bezeichnet, was wirklich zwischen ihm, der geistigen

Person, und Gott, der Geist und Wille ist, besteht, so hat er nothwendig keine metaphysische Betrachtung darin geübt. Denn ihm ist auch nicht zuzutrauen, daß er seine Selbstbeurtheilung nach der Abstufung metaphysischer und ethischer Erkenntniß zergliedert hätte; denn er ist kein Philosoph. Aber auch wenn er ein solcher gewesen oder einem solchen zu vergleichen wäre, so wäre es absurd, ihm jene Distinction zuzumuthen. Denn auch ein Philosoph, wenn er zu den vernünftigen Menschen gehört, wird das eigenthümliche Selbstgefühl, in welchem er sich kennt, nicht in metaphysischen Begriffen, sei es allein, oder in ihrer Abstufung von den Formen aussprechen, in denen er sich als geistige Person bezeichnet.

Durch die Ansicht, welche ich hier vertrete, wird auch die Abstufung nicht ungiltig, welche die Einheit der Jüngergemeinde gegen die Einheit einnimmt, die zwischen dem Sohn und dem Vater obwaltet. Die beiden Ausleger führen zu Joh. 17, 11 den Satz Bengel's an: Illa unitas est ex natura, haec ex gratia; igitur illi haec similis est, non aequalis. Beide Ausleger können diese Erklärung nicht so verstehen, daß die eine Einheit metaphysisch und die andere ethisch gemeint sei; denn beide sollen ja nach Meyer und Luthardt metaphysisch sein. Also werde auch ich die Formel Bengel's mir aneignen können, indem ich beide Fälle der Einheit ethisch deute. Was Christus angeht, ist ex natura insofern, als für unsere Erkenntniß Jesus Christus gegeben ist in derjenigen sich gleich bleibenden, keine Veränderung aufweisenden Gemeinschaft mit Gott, daß sein Lebenswerk das Werk Gottes ist. Sofern man Christ sein will, hat man eben dieses Datum, diese von Christus ausgesprochene und von ihm bis in den Tod, sowie durch seine Auferweckung bewährte Stellung zu Gott als gegeben anzuerkennen. Man hat sich aller Versuche zu enthalten, dahinter zu kommen, wie es im Einzelnen zu Stande gebracht, wie es empirisch so geworden ist. Diese Unternehmungen sind überflüssig, weil sie erfolglos sind; und sich auf sie einzulassen, ist schädlich, weil es überflüssig ist. Aber die entsprechende Einheit der Gemeinde mit Christus und Gott ist ex gratia, weil wir in der Gemeinde nur Menschen wahrnehmen, welche von selbst nicht diese Einheit mit Gott kund gegeben haben, welche vielmehr eine Veränderung in sich erkennen lassen, die in der gegebenen Erscheinung Christi fehlt, und die nur durch Gottes Gnade erklärt wird.

4.

Ich habe in der Darstellung der dogmatischen Lehre von Gott und in der Exegese des Johanneischen Evangeliums einen unrichtigen unstatthaften Gebrauch von Metaphysik bei meinen Gegnern nachgewiesen. Der letztere Fall aber vergegenwärtigt zugleich den Gebrauch einer Metaphysik, welche falsch ist. Derselbe ist auch in die Exegese nur eingemischt worden, weil er über den ganzen Umfang des theologischen Erkennens verbreitet ist. Ich glaube nicht, daß Luthardt auf diese Thatsache geachtet hat, indem er mir die Ausscheidung aller Metaphysik aus der Theologie zum Fehler angerechnet hat. In Wirklichkeit aber entspringt die Abneigung, welche er meiner Theologie zuwendet, und die Unfähigkeit, sie mit Gerechtigkeit zu beurtheilen, daraus, daß ich eine andere Erkenntnißtheorie, eine andere Fixirung der Erkenntnißobjecte übe, als der Vertreter des Hergebrachten und Ueberlieferten. Weil ich die Dinge, welche der Theologie angehören, anders bestimme, wie er es gewohnt ist, kann er nicht verstehen, warum ich manches lehre, was ihm so noch nicht vorgekommen ist, und manches dahingestellt lasse, worauf er Werth legt. Und wie es ihm mit mir geht, so auch noch vielen Anderen. Ich habe also ein hohes Interesse daran zu zeigen, daß die Metaphysik, insbesondere die Ontologie, d. h. der Gebrauch, den man von dem Begriff des Dinges als Object der Erkenntniß zu machen hat, bei meinen Gegnern und bei mir verschieden ist. Und ich werde zugleich beweisen, daß meine Gegner, indem sie für die theologische Ueberlieferung eintreten, sich einer falschen Erkenntnißtheorie bedienen. Dadurch wird es hoffentlich auch klar werden, daß wenn sie meinen, mir in der Schätzung des Christenthums überlegen zu sein, dieses nur eine Täuschung ist, welche ihnen ihr ungeprüfter Glaube an ihre falsche Erkenntnißtheorie vorspiegelt.

Es giebt eine vulgäre Ansicht von den Dingen, die wir erkennen, welche einer genauern Beobachtung den Fehler verräth, daß sie unsicher im Unterscheiden sowie voreilig im Vereinigen ist. Die durch unsere Sinne vermittelten Empfindungen sind die erste und die letzte Gewähr davon, daß Dinge, welche wir in der Empfindung, die sie erregen, zugleich wahrnehmen, da sind oder wirklich sind. Das steht fest, obgleich wir uns in vielen Wahr-

nehmungen, die unsere Empfindungen begleiten, täuschen und diese Täuschung nachträglich feststellen. Wir achten die wahrgenommenen und empfundenen Dinge für wirklich, auch wenn wir unserer Empfindung von ihnen uns nur noch erinnern, weil wir mit Recht voraussetzen, daß Andere inzwischen die gleichen Wahrnehmungen machen wie wir selbst. Allein hieran knüpft die vulgäre Ansicht die Folgerung, daß die Dinge, welche da sind, durch die nachfolgende genaue Vorstellung und Erforschung so begriffen werden können, wie sie an sich sind. Diese fixirte Unterscheidung der Dinge, wie sie an sich außer Beziehung zu unserer Empfindung und Wahrnehmung sind, von ihrem Dasein für uns, ist ein Fehler in der vulgären Ansicht. Denn hier wird getrennt, was nach dem Ursprunge des Vorganges zusammengehört. Zu den Beziehungen, in denen wir das Dasein von Dingen überhaupt wahrnehmen, gehört nothwendig und unfehlbar auch ihre Beziehung auf uns als die Subjecte des Empfindens, Wahrnehmens, Vorstellens. Kann man dieses in vielen Fällen vergessen, so darf es in der wissenschaftlichen, d. h. genauen und vollständigen Ueberlegung niemals unbeachtet bleiben. Denn Dinge, die wir einmal wie zur Probe an sich, aber nicht in Beziehung auf uns setzen und bestimmen möchten, sind nothwendig unerkennbar für uns. Man verhehlt sich aber diese Wahrheit, indem man in der Beziehung der Dinge auf uns eine Masse von falschem täuschendem Schein feststellt, und einen Schutz vor demselben darin sucht, daß man die Dinge an sich, wie sie für sich sind, begreifen will. Allein dabei wird nur wieder dem Scheine nachgegeben, als ob in den Beziehungen der Dinge auf uns immer Täuschung, nur falscher Schein obwalte. Denn gesetzt, daß dieses richtig wäre, so könnte es nicht constatirt werden; es würde jeder Maßstab dafür fehlen. Aber man ermittelt die beschränkte Thatsache von Schein, indem in den anderen Fällen die Uebereinstimmung der Wahrnehmungen Vieler es feststellt, daß die Dinge so sind, wie sie für uns sind. Gehört nun zu den Erkenntnißobjecten der wissenschaftlichen Theologie Gott, so ist jeder Anspruch, daß man etwas von Gott an sich lehren könne, was abgesehen von seiner irgendwie beschaffenen aber von uns empfundenen und wahrgenommenen Offenbarung für uns erkennbar wäre, ohne zureichenden Grund. Dieser Anspruch wird von meinen Gegnern erhoben, von Frank, indem er Gott als das Absolute zu denken vorgiebt, von Luthardt § 29

indem er von Wesensbestimmtheiten Gottes an sich lehrt, die er vor den für uns wirksamen Eigenschaften Gottes zu erkennen meint. Hierin also befolgen sie die falsche Metaphysik des vulgären Menschenverstandes, welche dadurch noch keine wissenschaftliche Wahrheit ist, daß sie bis auf Christian Wolff hin in den Lehrbüchern der Metaphysik ihren Platz gefunden hat.

Der zweite Fehler der vulgären Ansicht von den Dingen knüpft sich an die Thatsache, daß das Erinnerungsbild, in welchem wir wiederholte Wahrnehmungen eines Dinges fixiren, eine Neutralität gegen gewisse Veränderungen an sich trägt, welche wir jeweilen an dem Dinge beobachtet haben. Das Erinnerungsbild ist durch unwillkürliche Abstraction von Erscheinungen an dem Dinge bestimmt, welche in irgend welchen Grenzen an ihm wechseln. Unter dieser Bedingung behauptet das Erinnerungsbild eine Festigkeit und Klarheit in der Ordnung seiner Merkmale, welche keiner der Einzelbeobachtungen genau entspricht, in denen das Ding gegeben war. Dem Erinnerungsbild aber werden nun die wesentlichen Merkmale zugerechnet, in denen es als wirklich gilt, im Unterschiede von den zufälligen Merkmalen, in denen es abwechselnd erscheint. Von der Wirklichkeit des Dinges und von der Wirklichkeit seiner wechselnden Affectionen haben wir uns ursprünglich an den Empfindungen überzeugt, die in uns erregt werden, deren Wechsel wir mit der Continuität unseres Selbstgefühls ausgleichen. Das ruhige Erinnerungsbild eines Dinges ist ja nun kein Reiz für die Empfindung von der Art, wie die in die Sinne fallenden Erscheinungen desselben. Mit der Erinnerung aber verknüpft sich ein Interesse, ein Gefühl von dem Werthe, den der Besitz des Erinnerungsbildes darin bewährt, daß es die erneuerte Beobachtung des Dinges leitet, abkürzt, erleichtert. Nun wird das Werthgefühl dieses Besitzes der Empfindung gleichgestellt, welche ursprünglich die Wirklichkeit des Dinges in seiner unmittelbaren Anschauung verbürgt hat. Und so trägt sich der gewöhnliche Menschenverstand mit zweierlei Eindrücken der Wirklichkeit eines Dinges, welche bestimmt und vollständig zu beurtheilen er jedoch keinen Anlaß nimmt, so lange er seine Art behauptet. Sofern man aber auf dieser Stufe des Erkennens zu einer Vergleichung zwischen der unmittelbaren Wahrnehmung des Dinges und dem Erinnerungsbilde, zwischen dem in die Augen fallenden Wechsel in der Erscheinung des Dinges und den festen und klaren Umrissen des

Erinnerungsbildes veranlaßt wird, so bahnt sich unter den angegebenen Umständen ein Fehler im Erkennen an. Man vergegenwärtigt sich das Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter derjenigen, welche durch die unmittelbare Anschauung des Dinges ausgefüllt wird. Man trennt hiedurch alles an dem Dinge, was unsere Empfindung direct anregt, von den Merkmalen, welche die Festigkeit und Klarheit unserer Erinnerung ausmachen. Nun kann das, was unsere Empfindung anregt, nur als Beziehung, Bewegung, Wirken des Dinges begriffen werden. Mit Recht können wir also das Ding nur so als wirklich setzen, wie es in der Raumfläche der Erscheinung vor uns steht. Das Erinnerungsbild, das wir dahinter gestellt haben, müßten wir in dem Maße und in der Beziehung als unwirklich erkennen, als seine Ruhe und Indifferenz in sich die Wirkung auf unsere Empfindung von sich fern hält. Nichts desto weniger urtheilt der gewöhnliche Verstand in der angegebenen Situation so, daß das Ding, dessen Erinnerungsbild Ruhe und Gleichgiltigkeit an sich trägt, eben als solches im Augenblick unsere Empfindung anregt durch die Bewegungen, welche wir in der vorderen Raumfläche wahrnehmen. Allein die räumliche Auseinandersetzung des Erinnerungsbildes gegen das in Bewegung stehende Ding erlaubt es gar nicht, die Functionen dieses Dinges auf das Erinnerungsbild zu übertragen. Denn in dem räumlichen Ansatz hinter einander sind die beiden Bilder desselben Dinges, das momentane und das dauernde, bei aller Aehnlichkeit gerade entgegengesetzt bestimmt, das eine eben als beweglich, veränderlich, wirksam, das andere als ruhend, gleichgiltig und ohne Beziehung auf irgend etwas Anderes. Es kommt also ein Widerspruch in sich heraus, wenn das als ruhend, indifferent, unwirksam vorausgesetzte Ding unserer Erinnerung zugleich als bewegt und bewegend, als wechselnd und veränderlich vorgestellt werden soll. Auf solche Unebenheiten kommt es dem unwissenschaftlichen Denken nicht an. Verfänglich aber ist es, daß diese unrichtige Combination zwischen dem Erinnerungsbild und der directen Anschauung der Dinge auch in der wissenschaftlichen Metaphysik Aufnahme gefunden hat. Denn die Annahme, daß man die Dinge an sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, welches man hinter den ersten Beobachtungen her gewonnen, und vor den folgenden Beobachtungen zur

Hand hat. Das Erinnerungsbild, auf das wir mit Recht den Werth legen, daß es zur Erleichterung und zur Stetigkeit unserer Erkenntniß dient, wird überschätzt oder unrichtig geschätzt, wenn man es für die eigentliche Wirklichkeit des Dinges einsetzt. Denn freilich scheint die Festigkeit und Klarheit, die es an sich trägt, hiezu zu berechtigen, da diese Eigenschaften den Erkenntnißtrieb zu befriedigen versprechen. Allein die Blässe und Unbestimmtheit, welche in anderen Beziehungen des Erinnerungsbildes seiner Festigkeit und Klarheit gegenüberstehen, durchkreuzen wiederum diese scheinbaren Bürgschaften seiner Wirklichkeit.

Ich habe hiemit dasjenige Element der Erkenntniß bezeichnet, dessen Verallgemeinerung die Lehre Platon's von den Ideen bildet. Die Idee in seinem Sinne ist das Erinnerungsbild vieler in der Mehrzahl ihrer Merkmale ähnlicher, also gleichartiger Dinge, der Gattungsbegriff; aber eben diese von uns gebildeten Gattungsbegriffe sollen die Dinge im eigentlichen Sinne sein, im Verhältniß zu welchen die Dinge der sinnlichen Wahrnehmung nur existiren, sofern sie an den Ideen theilnehmen. Diese ewigen Urbilder alles Einzeldaseins sind rein für sich, unberührt durch die Veränderungen dessen, was nur an ihnen theilnimmt, im intelligibeln Orte, nur dem Denken zugänglich. Die Dinge als einzelne sind nur die Schattenbilder der Ideen. Die Ordnung der Ideen, welche Platon immer nur angedeutet, aber doch stets als Postulat aufrecht erhalten hat, drückt den Unterschied gegen die eleatische Philosophie aus, daß nicht die unterschiedslose Einheit, sondern die Vielheit in der Einheit das eigentliche vollwirkliche Sein ausmacht. Die Idee des Guten aber, welche die Vielheit der Ideen in Ordnung hält, bedeutet nicht das Moralisch-Gute, sondern die oberste Ursache und den letzten Zweck. Diese Weltanschauung begeht dieselben Fehler, welche in dem Verfahren des gewöhnlichen Menschenverstandes nachgewiesen sind. Platon leitet gerade dazu an, die Dinge an sich, abgesehen von ihrer einzelnen Erscheinung für uns zu denken. Ferner setzt er diese Dinge an sich als die Ursachen der an den Einzeldingen haftenden Wirkungen, da die Einzeldinge überhaupt nur sind, sofern sie an den Ideen theilnehmen. Freilich ist diese Beziehung völlig undeutlich; dieser Umstand aber steht mit der Anlage dieser ganzen Weltbetrachtung nicht im Widerspruch. An ihrem geschichtlichen Orte entsprang dieselbe aus der Aufgabe, die Erkenntniß hindurchzusteuern zwischen den sophistischen Ausnutzun-

gen des eleatischen und des heraklitischen Grundsatzes, daß Alles nur einfaches Sein und daß alles nur fließende Erscheinung sei. Auf dem Auswege, den Platon fand, wird das Verhältniß zwischen Erkennen und Sein doch nicht richtig bestimmt. Denn die Nachweisung, daß die Ideen nur verallgemeinerte Erinnerungsbilder sind, ist dahin zu ergänzen, daß dieselben um so blasser und unbestimmter, ja sogar schwankender in sich werden, je mehr Exemplare oder Unterarten sie decken sollen. Ist denn die Idee des Apfels eine feste und klare Vorstellung? Die Gattungsmerkmale der Größe, der Gestalt, der Farbe, des Geschmacks, der innern Structur u. s. w. werden immer in einer begrenzten, aber gleitenden Scala vorgestellt werden müssen. Die Erwartung also, in dem Gattungsbegriff eine feste und klare Erkenntniß zu erreichen, ist Selbsttäuschung. In dem Maße aber als man einen Gattungsbegriff von jenem Schwanken in sich reinigt und auf feste und klare Umrisse bringt, muß man sich davon überzeugen, daß er nur ein Schattenbild der wirklichen Dinge in unserer Erinnerung ist, dem keine Wirklichkeit zukommt. Diese Erkenntniß aber ist das Gegentheil der platonischen Behauptung, daß die Einzeldinge die Schattenbilder der Ideen seien. Demgemäß ist der Begriff des allgemeinen unterschiedslosen, unbestimmten und grenzenlosen Seins, den Plutarch, Philon und die Neuplatoniker als Gott setzen, nichts als der Schatten der Welt. Den Hellenen ist diese Verwechselung nachzusehen, da sie das Göttliche von dem Weltlichen nie sicher zu unterscheiden vermocht haben, dem Juden Philon schon weniger. Daß christliche Theologen auf derselben Verwechselung als einer Bürgschaft der christlichen Gotteserkenntniß bestehen, will ich hier nicht noch einmal beurtheilen.

Die Vorstellung vom Dinge entspringt aus den verschiedenen Sinnesempfindungen, welche in bestimmter Ordnung sich an etwas anknüpfen, was die Wahrnehmung in einem begrenzten Raume fixirt. Den Apfel setzen wir als rundes, rothes, süßes Ding, indem die Empfindungen des Tast- Gesichts- Geschmacksinnes sich an den Ort knüpfen, in welchem die entsprechenden Beziehungen der Gestalt, Farbe und des Geschmacks wahrgenommen werden. Eben diese Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Ort bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, fassen wir in der Vorstellung eines Dinges zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen, und mit ihnen benennen. Das Ver-

hältniß der genannten durch die Empfindungen festgestellten Merkmale zu dem Dinge, welches wir in dem Urtheile aussprechen: dieses Ding ist rund, roth, süß, hat den Sinn, daß wir das Subject dieses Satzes nur in den Prädicaten kennen. Wenn wir dieselben außer Acht lassen oder vergessen könnten, so würde auch das Ding, das wir unter diesen Merkmalen kennen gelernt haben, aus unserer Erkenntniß herausfallen. Auf dieser elementaren Stufe der Bildung des Begriffs vom Dinge liegt kein Anlaß dazu vor, das Ding und seine von uns zugleich empfundenen und wahrgenommenen Merkmale in zwei hinter einander gestellten Raumflächen auseinander zu setzen, und die Möglichkeit einer Kenntniß des Dinges hinter seinen Merkmalen, oder vor der Benennung derselben her zu behaupten. Aber hiezu liegt auch kein Anlaß vor, indem der Begriff des Dinges bereichert wird, indem man seine Merkmale als erscheinende Wirkungen einer Ursache, und als Mittel einer Zweckursache verstehen lernt, indem man die Merkmale als veränderlich in bestimmten Grenzen und das Ganze als wirksam in der regelmäßigen Veränderung seiner Eigenschaften erkennt, indem man endlich ein Gesetz in der wahrgenommenen Geschichte eines Dinges vermuthet. Vielmehr ist das Ding Ursache in seinen Wirkungen und Zweck in der geordneten Reihenfolge seiner erscheinenden Veränderungen.

Der Eindruck, daß das wahrgenommene Ding in dem Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt, wie schon oben (S. 17) bemerkt worden ist, der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer durch das Ding erregten Empfindungen. Ferner entspringt die Auffassung des Dinges als Ursache und als Zweck seiner selbst der Gewißheit, daß Ich Ursache und daß Ich Zweck in den von mir verursachten Wirkungen bin. Die Evidenz der Wahrnehmung des Dinges in seinen Merkmalen und seiner Wirklichkeit in seinen Wirkungen auf uns und demgemäß in sich selbst, weiterhin auf die anderen Dinge, mit denen es Wirkungen austauscht, würde auch keine Störung erfahren, wenn nicht dem einzelnen Erinnerungsbilde und seiner Verallgemeinerung im Gattungsbegriff die falsche Verwendung eingeräumt würde, welche beschrieben ist. Aber wenn man in der Analogie des gewöhnlichen Verstandes und in der Richtung des Verfahrens Platons das Ding als reines Sein, oder als eigenschaftslose Realität zu denken lehrt, dem man seine Beziehungen und seine bestimmten Eigenschaften zufällig

und nachträglich anhängt, um auf jene Weise das Ding klar und fest zu setzen und es vor den Störungen durch den Wechsel zu schützen, der an ihm wahrgenommen wird, so lehrt man etwas, was nicht evident, und was nicht denkbar ist. Vielmehr leitet man hiemit zu einer Art von Vorstellen an, welches eine Aehnlichkeit mit dem Mythus hat. Dieser stellt Naturdinge als Träger geistigen Lebens vor. Die falsche Metaphysik setzt blasse und schwankende Erinnerungsbilder oder Gattungsbegriffe als wirklich, und obgleich dieselben durch Ablösung aller Bedingungen des Wirkens in Ruhe gesetzt sind, wird ihnen unter unbestimmbaren Umständen eine Art von Entschluß zugemuthet, um in ein Wirken überzugehen, das ihnen vorher ausdrücklich abgeschnitten war. Und dieses Wirken, indem es als zufällig an den in sich ruhigen Dingen gesetzt wird, soll hierin so verstanden werden, daß es in den sich stets gleich bleibenden Dingen keine Veränderung constatirt. Dieses ganze Verfahren ist in sich weder folgerecht noch klar, es ist endlich außer allem Verhältniß zu dem praktischen Verhalten, das wir zu den Naturdingen und den geistigen Personen einnehmen. Das ist niemals durch solche Abstractionen geleitet, sondern immer durch die Evidenz, daß der einzelne Apfel, den wir essen, wirklich ist, und daß der Mensch in der Richtung seines Willens und in der Stimmung seines Selbstgefühls, die wir kennen lernen, er selbst ist. Dahinter haben wir kein eigentlicheres und wirklicheres Sein des Menschen in Erwägung zu ziehen, um ihn zu verstehen und zweckmäßige Stellung zu ihm zu nehmen.

Nichts desto weniger hat die falsche Metaphysik, in welche diese Distinction Luthardt's gehört, eine Macht des Vorurtheils für sich, welche daran zu ermessen ist, daß die Darstellung der Ontologie in der „Metaphysik“ von Lotze an einer steten Widerlegung jener Annahmen verläuft. Ich darf mir gestatten, folgende Sätze aus diesem Werke zum Abschluß meines Versuches, die Sache klar zu stellen, zu gebrauchen[1]): „Die Metaphysik hat nicht die Wirklichkeit zu machen, sondern sie anzuerkennen; die innere Ordnung des Gegebenen zu erforschen, nicht das Gegebene abzuleiten von dem, was eben nicht gegeben ist. Sie hat sich, um diese Aufgabe zu erfüllen, vor dem Mißverständnisse zu hüten, die Abstractionen, durch welche sie für ihren Gebrauch einzelne Bestim-

1) A. a. O. S. 163.

mungen des Wirklichen fixirt, als constructive und selbständige Elemente anzusehen, die sie aus eigenen Mitteln wieder zum Aufbau des Wirklichen benutzen könnte. In diesem Mißverständnisse haben wir sie vielfach befangen gesehen; sie bildete den Begriff eines reinen Seins und gab diesem eine Bedeutung abgetrennt von allen Beziehungen, in deren Bejahung es allein Wirklichkeit anzeigt; sie verfestigte zu einem eigenschaftslosen Realen an sich die Realität, die nur dem völlig Bestimmten zukommen kann; sie sprach von Gesetzen, die eine gebietende Macht wären zwischen oder außer den Dingen und Ereignissen, in denen ihre Gültigkeit allein eine Wirklichkeit hat."

5.

Abgesehen von der Lehre von Gott bietet die christliche Dogmatik keine Gelegenheit dar, direct einen metaphysischen Gedanken als theologischen aufzustellen. Alle übrigen Themata der Theologie sind so specifisch geistiger Art, daß die Metaphysik nur als die formelle Regel für die Erkenntniß der religiösen Größen oder Beziehungen in Betracht kommt. Aber in dieser Hinsicht ist jeder Theolog als wissenschaftlicher Mann genöthigt oder verpflichtet, nach einer bestimmten Theorie der Erkenntniß zu verfahren, deren er sich bewußt sein und deren Recht er nachweisen muß. Demgemäß ist es eine unüberlegte und unglaubliche Behauptung, daß ich alle Metaphysik aus der Theologie ausschiede. Denn wenn ich in der Theologie wissenschaftlich befähigt bin, und das ist mir im Allgemeinen noch nicht bestritten worden, so werde ich eine Erkenntnißtheorie befolgen, welche in der Bestimmung der Erkenntnißobjecte sich nach einem Begriff vom Dinge richten, also metaphysisch sein wird. Deshalb wird der Streit zwischen Luthardt und mir richtig nur so formulirt, welche Metaphysik in der Theologie berechtigt ist. Das Recht des Besitzes in der theologischen Ueberlieferung, die ich aufgegeben habe, und für die meine Gegner eintreten, hat ja die platonische Erkenntnißtheorie. Es wird Alles von oben herunter von Allgemeinbegriffen aus deducirt. Die obigen Erörterungen gegen Frank haben zur Genüge bewiesen, daß die Herren die Erkenntniß des Gottes und Vaters unseres Herrn Jesus Christus einer Idee, einem Allgemeinbegriff unter-

werfen, welcher das Absolute, die Substanz genannt wird, d. h. das Ding. Nachher lehrt die hergebrachte Form der Dogmatik Gott kennen als Subject von ruhenden Eigenschaften, um ihn darauf in seinen Wirkungen auf die Welt noch einmal vorzuführen. Die Erkenntniß von Christus wird einem Allgemeinbegriff von seiner präexistenten Gottheit untergeordnet, dessen Incongruenz mit der gleichnamigen Gedankenreihe des Johannes feststeht, und dann wird, wenn auch immer vergeblich, versucht, die Gottheit in dem geschichtlichen Dasein Christi nachzuweisen. Ferner wird seine in sich fertige Person begreifen gelehrt, bevor sie in ihrem eigenthümlichen Wirken auch nur zur Anschauung gebracht wird. Bei der Lehre von der Sünde wird ihr Allgemeinbegriff als passiv angeerbte Verderbniß der menschlichen Natur vorangeschickt, und danach die active Sünde beurtheilt und erklärt. Das ganze Gefüge der Dogmatik endlich wird nicht an Christus als dem Träger der Offenbarung orientirt, sondern an der Vollkommenheit Adams; denn hieran wird die Sünde gemessen, und an der Sünde der Erlöser von derselben. Die ersten Menschen vor dem Falle sind aber wieder nur zu verstehen als die Idee des Menschen, welche durch Gottes Schöpfung in die Existenz gesetzt worden ist.

In dieselbe Methode gehört es, daß der Professor Hermann Weiß in Tübingen ganz neuerdings [1]) mich darum straft, daß ich für die **unio mystica**, für die Nachweisung der unmittelbaren persönlichen Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Gott keinen Raum in meiner Theologie lasse. Denn, sagt er, „der Geist ist eben doch nicht bloßer (muß heißen: nicht blos) Wille, er ist auch eine bestimmte Art des Seins und Lebens und hat allerdings hierin eine mit der Natur verwandte objective Seite“ (S. 410). Ich kann zur Beurtheilung dieses zwar verschrobenen jedoch mir verständlichen Satzes auf das verweisen, was ich über die gleichen Postulate von Luthardt zu Joh. 17 gesagt habe. Aber mein neuster Gegner wird ungeachtet seiner Bemühungen, mich zu verstehen, stets in Mißdeutungen oder Verdrehungen meiner Sätze sich bewegen, da er als quasi Platoniker die Sachen von oben herunter in einem Gemeinbegriff verstehen will, ehe er sich zur Beobachtung des Einzelnen, wie es wirklich ist, hergiebt. Er hat

---

1) Ueber das Wesen des persönlichen Christenstandes. In den Studien und Kritiken 1881. Heft 3. S. 377—417.

vor einigen Jahren eine Schrift „die christliche Idee des Guten" erscheinen lassen, in welcher er erstens über die Idee des Guten überhaupt, zweitens über die Idee des christlich Guten handelt. Ich erinnere mich noch deutlich der Fehler, in welche der Verfasser durch diese Anlage seiner Lehre verfallen ist. Denn „das Gute überhaupt" läßt sich ja nicht darstellen oder nur in einer blassen Unbestimmtheit, in einer Neutralität gegen alle bestimmten Formen und Stufen der sittlichen Anschauungskreise aus der Geschichte. Also Weiß hatte in diesem Theil seiner Schrift das Bedürfniß nach concreteren Bestimmungen, und da hat er denn eine Menge von christlichen Deutungen des Guten in den Rahmen des Guten überhaupt übertragen. Einem Manne, der diese Leistung in der Theologie aufzuweisen hat, kann ich nicht eine besondere Disposition zutrauen, meine nicht aus dem Allgemeinen von oben herunter entworfene Gestalt der Theologie zu verstehen. Demgemäß ist es auch nur ein Zerrbild meiner Ansicht, was er durch seine Consequenzmachereien zu Stande bringt. Es sind eben immer die gewohnten Schemata, nach denen Weiß fragt, und in die er mich durch seine Beurtheilung hineinzwängen will. Daß ich bei der Darstellung der religiösen Vorgänge in den Subjecten zwischen der Betrachtung aus der göttlichen Gnade und der aus der Form der menschlichen Freithätigkeit, wie es anders nicht möglich ist, abgewechselt habe, beurtheilt er als Widerspruch in sich selbst, indem er andeutet, daß hinter der menschlichen Freithätigkeit doch so etwas wie Natur nachzuweisen sei, worin also Gott direct und unmittelbar gegenwärtig sein wird. Eben auf diesen metaphysischen Pflock im menschlichen Geiste pflanzt er den für ihn maßgebenden Begriff der unio mystica, des unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus auf, als die Wahrheit, die ich verleugnet habe. Ich bemerke hiezu, daß dieser Titel entweder wie in der alten Dogmatik unverständlich und unpraktisch ist, oder wie im Pietismus die evangelische normale Zuversicht des Heiles aufzehrt. Freilich die bekannten paulinischen Formeln und wieder die johanneischen Abschiedsreden sollen einen Theologen nöthigen, die unio mystica als heilsnothwendige Wahrheit zu behaupten! Ich bestreite die Evidenz dieser Voraussetzung. Diese Art der Benutzung der heiligen Schrift, mit ziffermäßiger Bezeichnung gewisser Stellen, ohne einen Versuch der Interpretation, eine beliebige Wahrheit als heilsnothwendig zu stempeln, lehne ich ab. Ich weiß auch

nicht, wie man neben diesem Verfahren eines akademischen Theologen sich noch eine Rüge oder eine Verwunderung darüber gestatten kann, was die Wiedertäufer und die russischen Altgläubigen in der Anwendung der heiligen Schrift leisten. Da steht es ja ganz evident geschrieben: Was euch ins Ohr gesagt ist, das prediget von den Dächern; Wer nicht Weib und Kind verläßt, der ist mein nicht werth. Darauf predigten die Wiedertäufer von den Dächern, verließen sie ihre Angehörigen und schweiften umher. Da steht es ja: Was aus dem Munde ausgeht, verunreinigt den Menschen, und Wir sollen herankommen an das Mannesalter Christi. Darauf hin enthalten sich die Starowerzen des Tabakrauchens als einer großen Sünde und üben als Christenpflicht die Schonung ihrer Bärte. Ich finde die von Weiß ziffermäßig allegirten neutestamentlichen Beläge für den Begriff der unio mystica nicht evidenter, als die Berechtigung jener sectirerischen Grundsätze aus den angeführten Stellen des N. T.

Es ist ein merkwürdiger Zufall oder ein Zeugniß für die Unparteilichkeit meiner Freunde, der Herausgeber der Studien und Kritiken, daß dasselbe Heft dieser Zeitschrift, welches den Angriff von Weiß gegen mich enthält, noch einen Aufsatz von Heinrici „Zum genossenschaftlichen Charakter der paulinischen Christengemeinden" darbietet. Denn hier erscheint in umgekehrter Beleuchtung dieselbe Controverse zwischen einem Urtheilen aus Allgemeinbegriffen und der Ableitung einer Gesammtansicht aus der Beobachtung des Einzelnen und Besondern, auf welche ich die Einwendungen von Weiß gegen mich reducire. Der Vertreter der Allgemeinbegriffe in der Auffassung der Zustände der korinthischen Gemeinde ist Holsten, und Heinrici widerlegt dessen Verfahren und Ergebnisse. Weiß und Holsten stehen einträchtig zusammen; und dieselbe Erkenntnißmethode, mit welcher Weiß über mich den Sieg davonzutragen meint, erleidet nachher durch Heinrici eine Niederlage. Holsten nämlich hat folgenden Begriff von der Gemeinde: „das Wesen Gottes soll in derselben zur Darstellung gebracht werden; die transscendente Kraft des Gottesgeistes gestaltet die Vielheit der Gläubigen in der Gemeinde Gottes zu einer organischen Einheit, die Gemeinde Gottes ist deshalb ein Organismus des Geistes Gottes" (Stud. u. Kr. S. 510). Indem aber Holsten aus diesem Allgemeinbegriff die in den paulinischen Briefen enthaltenen Zeugnisse über den Zustand in der korinthischen Gemeinde zu

deuten unternimmt, findet er, nach der Angabe von Heinrici, daß dieselbe eine Formlosigkeit behauptet habe, die das gerade Gegentheil der behaupteten principiellen Einheit ist. Er hat von der Höhe seines Allgemeinbegriffs aus nicht erkannt, in welchen Functionen des Gemeindelebens der heilige Geist wirksam geworden, also da ist. Man soll sich vielmehr vorstellen, daß über einem ungeformten und unverfaßten Aggregate von Gläubigen transscendente und ideelle Mächte schweben, indem „der Geist auch da, wo er im Herzen der Gläubigen wohnt, transscendente Macht bleibt", wie Heinrici (S. 515) die Meinung seines Gegners zusammenfaßt. Hiegegen führt Heinrici das Argument ein, daß wenn nicht der heilige Geist in den übereinstimmenden und gemeinsamen Bewegungen und Thätigkeiten der Gläubigen nachgewiesen wird, seine transscendente Gegenwart fruchtlos und werthlos ist. Aehnliches wie Holsten an der korinthischen Gemeinde leistet Weiß an mir. Er versteigt sich nämlich so hoch (S. 411) zu behaupten, daß ich den heiligen Geist aus dem Organismus christlicher Lehre einfach entferne. Ich habe ja, wie er selbst anführt, den heiligen Geist begriffen als den Grund des gemeinsamen Bewußtseins der Gotteskindschaft, als das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen religiösen und sittlichen Lebens in der Gemeinde, und so als die nothwendige Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit! Das ist für Weiß viel zu gering, und er verkennt die Bedeutung dieser Sätze, gerade wie Holsten wegen der Transscendenz des Geistes Gottes gegen die Gemeinde zu Korinth die Wirkungen desselben in ihr gar nicht erkennt. Triumphirend zieht Weiß aus meiner Deutung des heiligen Geistes seine Folgerung: „Also der heilige Geist ist in keiner Weise etwas Reales oder Wesenhaftes" u. s. w. (S. 412). Natürlich! Was in seinem Sinne real sein soll, muß vor und abgesehen von aller besondern Wirksamkeit behauptet werden. Der heilige Geist im Menschen wird von ihm nach demselben Maße als Realität aufgezeigt, nach welchem „der menschliche Geist nicht blos Wille, sondern auch eine bestimmte Art des Seins und Lebens ist, und hierin eine mit der Natur verwandte objective Seite hat". In diesem aus Metaphysik und Physik des menschlichen Geisteslebens gewobenen Nebel soll man die Realität der heiligen Geistes erkennen, insofern jener Nebel der Ort des unio mystica wäre, abgesehen von den angegebenen Functionen des christlichen Lebens, in denen der heilige Geist als

wirksam und wirklich begriffen wird. Der Tübinger Professor dürfte erst seine Begriffsscala prüfen, ehe er Andere kritisirt, insbesondere ehe er insinuirt, daß ich das Christenthum um ein wesentliches Glied seiner Anschauung verkürze.

Daß aber eben meine Gegner direct oder indirect meine Theologie der Entwerthung des Christenthums beschuldigen, hat in nichts Anderem seinen Grund, als in dem Glauben, ihre Erkenntnißweise sei mit dem Christenthum solidarisch. Indirect enthält ihr Auftreten für mich die Weisung, daß ich mich zu ihrer platonisirenden und mystisch-metaphysischen Erkenntnißtheorie bequemen soll, wenn mir nicht nur meine Reputation als Theologe, sondern auch meine Seligkeit lieb ist, da man doch in einem entwertheten und verstümmelten Christenthum nicht selig werden kann. Ich sage, daß ich bei meiner steten Bereitschaft, mich selbst zu prüfen, diese Folgerung für mich aus jenen Vorhaltungen gezogen habe. Wenn also meine Gegner um des Christenthums willen Recht gegen mich haben, so muß ich mich zur Anerkennung der bewußten Allgemeinbegriffe in der Theologie und zur Ableitung der besonderen Erkenntnisse aus jenen, so schlecht sie gelingt, entschließen, demgemäß daß jene Allgemeinbegriffe zugleich für die Wirklichkeit der in ihnen bezeichneten Verhältnisse Bürgschaft leisten, — oder ich bin kein zuverlässiger Theologe und Christ. Allein ich finde, daß eine solche Zumuthung eine fatale Analogie zu der Rede jener Männer einnimmt, welche seiner Zeit von Judaea nach Antiochia kamen: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasset, so könnet ihr nicht selig werden." Ebenso wie hier die Besonderheit einer nationalen Sitte dem Christenthum als Bedingung seiner Vollgiltigkeit aufgedrängt werden soll, wird mir die Besonderheit einer Erkenntnißtheorie als die Bedingung für die Vollständigkeit und Richtigkeit des in der Theologie darzustellenden Christenthums, also auch meines persönlichen Charakters als Theologe und Christ vorgehalten. Allein das Opfer, das die Judenchristen den Heiden zumutheten, und das sacrificium intellectus, das ich bringen müßte, haben gleich wenig mit dem Christenthum gemein. Denn da dasselbe neutral ist gegen die Unterschiede zwischen jüdischer und hellenischer Sitte, so ist es auch als Religion neutral gegen die verschiedenen Erkenntnißtheorieen, durch welche sein Gedankengehalt wissenschaftlich geordnet werden mag. Also die Collision zwischen verschiedenen Erkenntnißtheo-

rieen, welche in den Einwendungen meiner Gegner gegen mich vorliegt, wird nur auf dem von mir eingeschlagenen Wege richtig beurtheilt, nämlich als Gegensatz wissenschaftlicher Art. Jedoch eine solche Kritik meiner Sätze, wie Weiß sie übt, stellt immer nur fest, daß ich anders lehre, als er es gewohnt ist, und daß ich nach dem Maße der ihm gewohnten Allgemeinbegriffe Absurdes lehre. Sein Verfahren in dieser Hinsicht erinnert an die Behandlung, welche der berühmte Prokrustes seinen Gästen zu Theil werden ließ. Ich erkenne deswegen die lange Bettstatt der Allgemeinbegriffe nicht als die berechtigte Norm meiner theologischen Erkenntniß an; ich finde vielmehr in dem von Weiß auf meine Lehre angewendeten Verfahren eine Art Folter, durch die er es erreicht, daß meine Sätze ihm einen andern Sinn verrathen, als welchen ich in ihnen beabsichtigt und ausgedrückt habe. Sein Vorbild Prokrustes war offenbar und ohne Zweifel geistreich, aber zugleich gewaltthätig; auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Erkenntniß treffen beide Eigenschaften zusammen in der Sophistik.

Weiß und Luthardt bekunden ihre Neigung zur Metaphysik in dem übereinstimmenden Satze, daß die Wirklichkeit des menschlichen Geistes nicht begriffen werde in seinem Wollen (was natürlich das Erkennen und das leitende Selbstgefühl einschließt), sondern daß man hinter, unter oder über diesen Functionen das eigentliche wirkliche Sein in einer Form der Objectivität, die auch der Natur eigen ist, zu denken habe. Deutlicher haben die Herren den Gedanken nicht gemacht; und daß dieser Gedanke, den sie sich vom Menschen machen, diese Vorschwebung Realität sei, und eine Realität von stärkerer Ueberzeugungskraft, als die Functionen, in denen jeder seine Wirklichkeit theils erfährt, theils bethätigt, haben sie nicht bewiesen. Aus dem letzteren Umstande mache ich ihnen keinen besondern Vorwurf; die Gelegenheiten, in denen die von mir bestrittenen Sätze vorkommen, ließen zu einem Beweis derselben keinen Platz; überdies meinen Beide, nur einen festen Besitz von Ueberlieferung zu behaupten. Aber den Beweis, welchen ich fordere, werden sie auch nicht leisten können. Er müßte etwa in Analogie mit dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes geführt werden, nämlich als Beweis dafür, daß Vorstellungen über das Wesen des Menschen, welche abgesehen von aller Erfahrung gebildet werden, wegen ihres allgemeinen und undeutlichen In-

haltes der Wirklichkeit entsprechen. Ich will meinen Gegnern nicht zuvorkommen, einen solchen Beweis zu formuliren; ich lege vielmehr ihnen hiemit diese Beweislast auf. Ehe sie aber nicht dieselbe von sich in ordnungsmäßiger Weise abwälzen, folgere ich aus den von mir nachgewiesenen Bedingungen der metaphysischen Erkenntniß dieses: Die elementare Auffassung des geistigen Lebens als eines wirklichen Dinges ist nur Vorbereitung dazu, daß man die eigenthümliche Wirklichkeit des Geistes in den Functionen des Fühlens, Erkennens, Wollens, hauptsächlich aber in der letzteren erkennt. Ferner kann man keine Wirkungen Anderer auf den menschlichen Geist nachweisen außer in dem Umfang des activen und bewußten Empfindens, welches der Stoff für das aussprechbare Selbstgefühl des Ich, der Leitfaden für alles Erkennen, und der Anlaß für die Anerkennung von Motiven des Wollens ist. In diesem Umkreise der Wirklichkeit des geistigen Lebens können allein auch die Wirkungen Gottes verstanden werden, welche die Religion feststellt. Wie wir aber auch Gott nur in seinen Wirkungen auf uns, die seiner öffentlichen Offenbarung entsprechen, erkennen können, so erkennen wir eben in diesen Wirkungen die Gegenwart Gottes für uns. Die Evidenz davon ist freilich anders bedingt als die der einzelnen Sinneswahrnehmung. Aber dieser Unterschied besteht nicht darin, daß diese unmittelbar, die religiöse Evidenz der Gegenwart Gottes aber vielfach vermittelt ist. Denn auch die einfachste Sinneswahrnehmung, welche dem vulgären Menschenverstand als unmittelbar erscheint, ist in Wirklichkeit eine durch Uebung vermittelte Complication von Empfindung und Urtheil. Vielmehr hängt die religiöse Evidenz der Gegenwart Gottes von einem Zusammenhang religiöser Gemeinschaft und Erziehung mit sittlicher Selbstbildung und Selbstbeurtheilung ab, den ich hier nicht beschreiben will, da meine Gegner, wenn *sie* wollen, ihn für sich feststellen können. Die geschichtliche Seite an diesem Zusammenhang religiöser Erfahrung, hat nun auch ihre sinnenfälligen Merkmale; allein diese stehen dem Act, den ich meine, so fern, daß sie bei ihm nur in untergeordneten Betracht kommen, auch wenn man den Vorgang genau analysirt.

Aber auf diesem Punkte begegne ich nun eben dem allerschärfsten Widerspruch der Gegner. In ihrem Sinne ist es ein Defect christlicher Ueberzeugung, daß ich und Andere mit mir nur

Wirkungen Gottes oder Christi[1]) nachweisen, welche der Gläubige als Glied der Gemeinde unter der Vermittelung durch die Predigt des Evangeliums an sich erfährt. Man muß vielmehr, sagen sie, ein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus unserem Erlöser besitzen[2]). Hiegegen wage ich folgendes zunächst zur Vertheidigung anzuführen. Wenn man Wirkungen richtig denkt, so denkt man die Ursache in den Wirkungen. Es ist nur der falsche Ansatz des vulgären Menschenverstandes, daß man die Ursachen in einer Raumfläche vorstellt hinter der Raumfläche, in welcher man Erscheinungen anschaut, die man als Wirkungen jener Ursachen vorstellt, oder daß man die Ursachen in einen früheren Zeitpunkt setzt, als die Wirkungen. In diesen Schemata nämlich denkt man wirklich nicht die wahrgenommenen Erscheinungen als Wirkungen jener Ursachen. Denn die beiden Begriffe stehen in einer solchen Relation zu einander, daß sie nur in der Einheit des Raumes oder der Zeit richtig auf einander bezogen werden. Daß wir sie in Raum und Zeit auseinandersetzen, ist nur die vorläufige Denkoperation, in welcher wir die Ordnung der unterschiedenen Beziehungen am Dinge für uns sicher stellen; allein indem wir die Einheit des Dinges oder die Verknüpfung von Din-

---

1) Es wird vielleicht interessiren, hierüber Spener zu vernehmen. Theolog. Bedenken 1. Band, 1. Capitel, Sect. 34. Was ist das eigentliche Formale des geistlichen Lebens in der Seele des Wiedergeborenen? die Gnade oder Christus oder der Glaube oder die uns geschenkten Kräfte? Christus selbst ist nicht das Formale, sondern er gehört vielmehr zu der causa efficiente, und ist das geistliche Leben etwas, das von ihm gleichsam ausfließt. Und wenn Gal. 2, 20 stehet: ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir, und Kol. 3, 3: Christus euer Leben, da man sagen sollte, er werde zur forma unseres Lebens gemacht, so ist doch solches die Meinung nicht, sondern es wird nur gezeiget, daß unser geistliches Leben also von Christo herkomme, daß er vielmehr als wir darin wirken .... Die Gnade Gottes ist abermal nicht das Formale, sondern gehöret zu der wirkenden Ursache; denn wie wir aus der Gnade Gottes wiedergeboren werden, also kommt auch unser Leben aus derselben her .... Daher wüßte ich das Formale in nichts anderes zu setzen, als in der neuen Art des neuen Menschen oder neuen göttlichen Natur, 2 Pet. 1, 4, welche Art bestehet in einem göttlichen Licht einer lebendigen Erkenntniß Gottes und in der göttlichen Kraft, aus welcher der Wiedergeborene nicht allein gutes zu thun vermag, sondern einen Trieb dazu hat und dem göttlichen Willen gleichgesinnt ist.

2) Vgl. z. B. Theol. Literaturzeitung 1881. S. 191. 192.

gen begreifen, heben wir das Schema der räumlichen Trennung der Elemente auf. Also was wir religiös als Wirkung Gottes oder Christi in uns constatiren, das verbürgt uns nicht die Entferntheit, sondern die Gegenwart jener Urheber unseres Heils. Und zwar in dem Schema der Beziehung von Person zu Person. Denn Gott straft mich in der Reue; Christus tröstet, ermuthigt mich, indem ich den Werth seines Vorbildes empfinde oder mich nach den Motiven richte, welche in seiner mir gegenwärtigen Person zusammengefaßt, ihn zum Anfänger und Vollender meines Heiles machen. Sollten nun die Gegner dennoch mir dieses Zugeständniß als blos subjective Einbildung anrechnen, weil es nicht in den ihnen gewohnten Formeln von Wesenhaftigkeit oder Realität auftritt, so verhält sich die Sache folgendermaßen. Sie selbst setzen blasse und schwankende Erinnerungsbilder ohne irgend einen Beweis als die Wirklichkeit der Dinge, von denen sie ihre Allgemeinbegriffe abstrahirt haben, oder manchmal auch nicht, wenn dieselben aus irgend einer Ueberlieferung entlehnt sind. Hingegen ist die genaue und ausführliche Erinnerung für den menschlichen Geist die Form der Aneignung aller wirksamen und werthvollen Motive, durch deren Befolgung unserer Leben seinen eigenthümlichen Inhalt erwirbt. Dabei ist das Selbstgefühl unserer geistigen Wirklichkeit der zureichende Erkenntnißgrund für die Wirklichkeit alles dessen, was zu unserer Wirklichkeit als einer werthvollen und wirksamen Existenz in der Welt beiträgt. Durch die genaue Erinnerung werden namentlich die persönlichen Wechselbeziehungen in dem Leben vermittelt, nämlich daß der Eine in dem Andern fortwirkt, also hierin gegenwärtig ist, wenn dieser aus der von jenem erfahrenen Erziehung oder Anregung heraus handelt. Und im umfangreichsten Sinne gilt das von der religiösen Verknüpfung unseres Lebens mit Gott durch die genaue Erinnerung an Christus. Nur für unmittelbar soll man solche Verhältnisse und namentlich das letztere nicht ausgeben, oder man erklärt sie damit für eingebildet. Denn ohne viele Vermittelung ist nichts wirklich. Das persönliche Verhältniß Gottes oder Christi zu uns aber ist und bleibt vermittelt durch unsere genaue Erinnerung an das Wort, d. h. an das Gesetz und die Verheißung Gottes, und Gott wirkt auf uns nur durch die eine oder die andere dieser Offenbarungen. Die grundsätzliche Behauptung von Unmittelbarkeit irgend welcher Wahrnehmungen und Verhältnisse hebt die Möglichkeit auf, zwi-

schen Wirklichkeit und Hallucination zu unterscheiden. Die, welche jene Prätension des unmittelbaren persönlichen Verhältnisses zu Christus oder Gott aufrecht erhalten, sind offenbar sehr wenig in der Literatur der Mystik belesen. Sie dürften sich z. B. an der Lebensbeschreibung der Nonne Katharina von Genua davon überzeugen, welcher Inhalt in der von ihnen behaupteten Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Christus möglich ist! Also ohne das Mittel des Wortes Gottes, welches Gesetz und Evangelium ist, und ohne die genaue Erinnerung an diese persönliche Offenbarung Gottes in Christus giebt es kein persönliches Verhältniß zwischen einem Christen und Gott. Diese richtige und zweckmäßige Erkenntniß der Reformatoren habe ich hiemit erklären und rechtfertigen wollen. Zu einer andern Lehrweise bin ich weder verpflichtet noch berechtigt. Es ist jedoch eine merkwürdige Thatsache, daß ein Theologe, wie Weiß mich auf diesem Punkte nach seinen pietistischen Prätensionen zu richten wagt, während ich mich auf der in den Lehrordnungen der Reformation bezeichneten Linie halte. Noch bezeichnender freilich für die Confusion pietistischer und rechtgläubiger Bestrebungen in der Gegenwart ist es, wenn man von einem anerkannt correcten Lutheraner vernehmen kann, daß er auf sein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus Gewicht lege, und wenn er dann sich schwer davon überzeugen läßt, daß er hiemit das Lutherthum verleugne und Schwarmgeist sei. Das ist eben das Peinliche und Widerwärtige in der gegenwärtigen Lage der Theologie und der Kirche, daß die Flagge der Kirchlichkeit und Bekenntnißtreue so viel pietistische Waare deckt, die nicht darunter gehört, weil sie von entgegengesetzter also widerstreitender Art ist.

Die „kritische Orientirung mit besonderer Beziehung auf die Theologie Ritschl's", wie der Nebentitel der Abhandlung von Weiß lautet, giebt mir ferner den Anlaß zu constatiren, daß er über die Entstehung und über die Beziehungen der spät lutherischen Lehre von der unio mystica, die ich für unpraktisch erklärt habe, die er jedoch halten will, wenig orientirt ist. Er erinnert (S. 409. 410) an die Nachweisung des „neuerdings ungebührlich in Vergessenheit gerathenen oder unterschätzten" Schneckenburger, daß die Reformirten und die Lutheraner den Titel verschieden verstehen. Ich gehöre wahrlich nicht zu denen, welche Schneckenburger vergessen haben; ich habe aber (Geschichte des

Pietismus I. S. 167) gezeigt, daß der Reformirte Lodenstehn dieselbe Ansicht geltend macht, welche unter den Lutheranern zuerst Feuerborn und Hülsemann in die Theologie eingestellt haben, nachdem vorher Philipp Nicolai, weiter Johann Arndt und Balthasar Meisner sie vorgetragen haben. Umgekehrt hat Lucas Osiander der Jüngere in seiner Schrift gegen Arndt (1624) bezeugt, daß bisher die Lutheraner den Titel der unio mystica nur von dem Schema des Leibes und der Glieder Christi, also von dem Rahmen der religiösen Gemeinde verstanden haben, innerhalb dessen sie die Wiedergeburt und den Bestand des Glaubens bei dem Einzelnen begreifen. Das heißt, die Lutheraner haben vor Arndt diese Sache ebenso gedeutet wie Calvin in der Institutio III. 1, 1; 2, 30. 35. Und ich kenne wenigstens einige asketische Bücher vor und nachher, welche dasselbe bestätigen. Also gerade in diesem Punkte ist die Beobachtung Schneckenburger's nicht vollständig und nicht richtig. Vielmehr kommen beide Bedeutungen der unio mystica bei Reformirten wie bei Lutheranern vor; und der Lutheraner Meisner stellt sie in einer akademischen Rede: Christianus zusammen, ohne sich klar zu machen, daß sie sich nicht decken. Nun aber bedeutet die inhabitatio totius trinitatis z. B. in der Concordienformel und bei J. Gerhard nichts mehr als die regeneratio zur Erklärung der guten Werke. Erst durch Philipp Nicolai und Balthasar Meisner hat der Gedanke dieser unio mystica die Wendung erfahren, daß er die Freudigkeit der Stimmung, und die Königs- wie Priesterwürde der Gläubigen begründe. Also die Wirkungen, welche von Hause aus der Rechtfertigung im Glauben entsprechen, werden jetzt auf den Begriff der unio mystica übertragen, und dieselben Combinationen werden je von Quenstedt und Calov wiederholt. Hierin liegt nun, daß diese neue Lehre der von der Rechtfertigung Concurrenz macht. Denn man kann sich schon an Philipp Nicolai und Johann Arndt überzeugen, wie die Stammlehre der Reformation bei Seite gesetzt und praktisch unwirksam gemacht wird zu Ehren des undeutlichen und apokryphen Gedankens dieser unio mystica, welche die Seligkeit verbürgen soll. Danach mag man beurtheilen, ob der gelegentliche Gebrauch mystischer Formeln durch Luther, wie Weiß will, einen charakteristischen Werth derselben für die Reformation feststellt. Hat Luther die Reformation gemacht mit der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben oder mit der Lehre von der unio mystica? Die ur-

sprüngliche Formel von der **inhabitatio trinitatis**, als Grund der activen Heiligung, welche z. B. in der Concordienformel Art. III. § 54 eine Stelle gefunden hat, nachdem schon Melanchthon in seiner Postille sie anerkannte, ist nun ohne Zweifel auf die Anregung von Andreas Osiander zurückzuführen. Als richtigen Ausdruck für die Rechtfertigung hat man dessen Formel natürlich nicht anerkennen können; aber die von ihm angerufenen Bilder von der Wohnung, die Gott in den Gläubigen hat, erschienen wichtig genug, um die seiner Meinung entsprechende Formel zur Erklärung der Heiligung auf die Gerechtsprechung folgen zu lassen. Erst im Anfang des 17. Jahrhunderts haben Nicolai und Arndt mit Nichtachtung und im Widerspruch mit der Concordienformel, ferner mit Benutzung mittelaltriger Vorstellungsreihen der **unio mystica** die Beziehungen angehängt, durch welche sie zur Dublette der Rechtfertigungslehre und diese zu einer blos theoretischen Voraussetzung jener Wahrheit gemacht worden ist. Endlich haben Johann Arndt und nach ihm Christian Hohburg und Andere die Praxis dieser Vereinigung mit Gott auf den zärtlichen Liebesverkehr der Seele mit dem Bräutigam gedeutet. Sofern ich nun für die Lehre von der Rechtfertigung, für ihre ursprüngliche Anlage und für die notorische praktische Beziehung derselben auf Vorsehungsglauben, Demuth, Geduld, Gebet eintrete, so muß ich die vorliegende Lehre von der **unio mystica**, welche überdies erst dem 17. Jahrhundert angehört, ablehnen. Ich hoffe also dem Professor Weiß gezeigt zu haben, daß nicht die Antipathie des Kant'schen Moralismus mich in dieser Hinsicht leitet, wie er insinuirt, und daß die Unbefangenheit, die er in dieser Sache für sich reclamirt (S. 408), auf einen Mangel an geschichtlichen Kenntnissen hinausläuft, durch den seine Belehrungen für mich unbrauchbar werden.

Schließlich aber kann ich nicht umhin noch einen charakteristischen Punkt in den Deductionen dieses Gegners zu berühren. Wie es nicht anders zu erwarten war, zieht Weiß in das von ihm vertretene Interesse auch Schleiermacher hinein. Er ist nämlich so liberal, die scholastische Form, in welcher die Dogmatiker die Lehre von der **unio mystica** näher ausgesponnen haben, preiszugeben. Man möchte fragen, ob Weiß jemals diese Lehre bei Quenstedt oder Calov gesehen hat. Von näherem oder fernerem Ausspinnen ist mir da nichts vorgekommen,

sondern nur knappe Begrenzung. Aber undeutlich und ungenau ist Alles bei diesem Theologen. Also auf die scholastische Form verzichtet er; er „hält nur den im N. T. unzweifelhaft bezeugten und in seiner Weise auch von Schleiermacher reproducirten Kern der Sache fest, daß durch den Glauben eine persönliche und dabei reale Geistesvereinigung zwischen Gott und dem Gläubigen gebildet wird, welche den dauernden Grund abgiebt für einen realen Geistesverkehr zwischen beiden oder für eine actuelle Lebensgemeinschaft“. Nun ist die Thatsache die, daß Schleiermacher zwar diese aus seiner herrnhutischen Vergangenheit ihm geläufigen Formeln gebraucht, sie aber auf die Wirkungen umdeutet, welche vom Erlöser sich auf den Gläubigen in der Kirche erstrecken. Ferner analysirt Schleiermacher alle hier einschlagenden Verhältnisse im Rahmen des subjectiven Lebens. Er ist also in Hinsicht der Methode mein Vorgänger; ich habe auch theilweise meine Methode von ihm gelernt, zum andern Theil von Schneckenberger! Weiß scheint nun in seinem wahrscheinlich schon ziemlich verjährten Erinnerungsbild von Schleiermacher's Theologie diese Umstände nicht aufgenommen oder festgehalten zu haben. Also muß ich gemäß diesem seinem verwaschenen Erinnerungsbilde mir sagen lassen, daß auch Schleiermacher wider mich sei. Nämlich die Theologen von der Art dieses Gegners, welche das Alte wollen, aber nur ja nicht in der veralteten Tracht, in der scholastischen Form, welche sich möglichst immer hüten vor allen häretischen Abweichungen, welche hiedurch den Raum einengen, in dem sie schließlich sich um sich selbst drehen, welche immer kritisiren und niemals vom Flecke kommen, ich sage, diese Unfruchtbaren machen stets den Patronat Schleiermacher's für sich geltend. Es ist aber nicht Schleiermacher, wie er wirklich war, sondern ihre Idee, ihr stumpfes und zurecht gemachtes Erinnerungsbild von der Lehrweise des großen Theologen, welchem sie zugleich alle ihre Intentionen und Verdienste zurechnen. Dieser im Sinne einer schlaffen Vermittelungstheologie idealisirte Schleiermacher wird nun in Scene gesetzt, um die Ansichten der Herren zu decken, die anderswo wurzeln als bei ihm, und die nach einer entgegengesetzten Erkenntnißmethode entworfen sind, als welche er gehandhabt hat. Zu den vielen Annehmlichkeiten, welche man erfährt, wenn man als Theolog selbständig vorzugehen bestrebt ist, gehört es auch, daß man mit diesem den Bedürfnissen der Herren

accommodirten Schleiermacher getrumpft wird. Das aber ist falsches Spiel.

6.

Welchen Vortheil es hat, theologische Themata metaphysisch zu beurtheilen, davon bietet der Streit über die Erbsünde, welchen Strigel, Andreae, Heßhus und Wigand gegen Matthias Flacius geführt haben [1]), eine lehrreiche Probe. Einer Aeußerung von Strigel in der Disputation zu Weimar (1560), daß die Erbsünde am Menschen accidens sei, hatte Flacius den Satz entgegengeworfen, sie sei die substantia des Menschen. Erst 1567 veröffentlichte er in der Clavis scripturae sacrae den Tractat De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia, der jenes geflügelte Wort erläuterte und aufrecht erhielt. So anstößig und übertreibend, wie der Satz aussieht, war er nicht gemeint. Einmal hat er ein directes Verhältniß zu dem Umfang, in welchem Luther die Erbsünde zu schildern pflegte und zu verabscheuen lehrte. Außerdem aber wollte Flacius den Nachkommen Adams keineswegs eine einfache Verteufelung nachsagen, sondern trotz jenes Ausdruckes ihnen etwas Gutes lassen. Zu diesem Zweck unterschied er in dem Begriff substantia zweierlei Beziehungen: substantia materialis und forma substantialis. Jener Beziehung gestand er zu, trotz der Verderbniß Träger von etwas Gutem geblieben zu sein; dieser Beziehung aber — der forma substantialis — galt das Urtheil, ohne Ausnahme Träger des Bösen geworden zu sein, wie sie durch die Schöpfung Träger des göttlichen Ebenbildes gewesen war. Schon bei dieser ersten Distinction bleibt die Meinung des Flacius deswegen undeutlich, weil sie nur in metaphysischen Begriffen verläuft. Namentlich ist es unverständlich, was er über die materia substantialis sagt: massam hominis initio conditam adhuc utcunque remansisse, tametsi valde vitiatam, sicut si in vino et aromatibus, exspirante aerea et ignea substantia, remaneret tantum terrena et aquea [2]). Das Beispiel aus der Chemie macht die metaphysische Ansicht nicht deutlicher. Was Flacius in diesem Zusammenhang erstrebt,

1) Vgl. Preger, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. 2. Bd. S. 310 ff. 395 ff.

2) Vgl. Preger a. a. O. S. 313.

wird klar, sowie man die Sünde in der Ordnung des Willens zu begreifen versteht. Denn der bewußte Wille ist das Ding, in welchem die Sünde als Wirkung erscheint. Also das Gesetz des Willens besteht in der Kraft, entweder die Spannung der Triebe auf Lust in Absichten, Vorsätze, Entschlüsse, Handlungen zu verwandeln oder sie durch solche zu mäßigen und abzulenken. Böse aber ist der Wille, sofern er seine vorsätzliche Richtung auf die schrankenlose oder auf die absichtlich beschränkte und dadurch verstärkte Befriedigung von Lust hat; gut ist er, sofern er durch den guten Zweck, den er innehält, die Triebe einschränkt, beziehungsweise zu Mitteln des Guthandelns umsetzt. Jenes formelle Gesetz des Willens würde der substantia materialis, die durch einen so oder so mit Inhalt erfüllten Zweck bestimmte Richtung des Willens würde der forma substantialis entsprechen. Wenn die Art des Charakters danach zu beurtheilen ist, auf welchen Lebensinhalt der Wille sich richtet, so wird das Urtheil über den bösen Charakter die Schätzung des Unwerthes der Sünde einschließen, mit welcher auch Flacius seinen Satz ohne Zweifel im Stillen begleitet hat. Aber das Alles kommt in den dürftigen metaphysischen Kategorieen, in welchen sich Flacius und seine Gegner bewegten, gar nicht zur Klarheit. Namentlich, daß es sich in dem Streit um die Werthbestimmung der Sünde handelt, kam nie zu directer Geltung und konnte es auch nicht, weil diese Erkenntniß an dem Gefühl haftet, welches zwischen die thatsächliche Richtung des Willens und die Ahnung oder die Erkenntniß von der Bestimmung des Menschen gestellt ist.

Der Streit also drehte sich um die Frage, ob die Sünde substantia des Menschen oder accidens an seiner substantia sei. Zur Entscheidung darüber dienten die aristotelischen Ueberlieferungen in Melanchthon's Erotemata dialectices (1547). Hier wird Substanz definirt: Substantia est ens, quod habet proprium esse et sustinet accidentia. Accidens wird definirt: Accidens est, quod non per se subsistit, nec est pars substantiae, sed in alio est mutabiliter oder quod adest vel abest praeter subiecti corruptionem. Indessen nun kommt es darauf an, wie die Merkmale, unter denen ein Ding erscheint, auf die Titel Substanz und Accidens vertheilt werden. Je nachdem dies geschieht, ist der Substanzbegriff voller oder leerer. Den letzteren Weg nun hatte Melanchthon gewiesen, indem er die qualitates nicht

der Substanz zurechnete, sondern unter die Accidenzen stellte. Qualitas, sagt Melanchthon, est forma, per quam **substantia est efficax seu quae movit sensus.** Als Qualitäten nahm er an habitus, potentiae naturales, affectus, figura. Diese Arten der Wirkung und Wahrnehmbarkeit der Dinge werden also vom Begriff des Dinges ausgeschlossen. Das hat z. B. die Bedeutung, daß die Merkmale, unter denen ein Ding als rund, dreieckig, viereckig wahrgenommen wird, gegen seinen Bestand als Ding gleichgiltig sind! Diese Abgrenzung von substantia und accidens hat Flacius abgelehnt. Er rechnet die Qualitäten, insbesondere die Gestalt, zum Dinge, zur Substanz. Demgemäß gehört ihm der Wille zur Substanz des Menschen. Denn der gute Wille war als das Wesen der ersten Menschen durch die Schöpfung gesetzt; also ist auch der böse Wille in den Nachkommen Adams deren Substanz. Nun ist es merkwürdig, daß von den Gegnern des Flacius zwei, nämlich Strigel und Andreae in der Ablehnung der Distinction Melanchthon's mit Flacius einig sind [1]). Indessen grenzen sie in der Deutung des Willens anders zwischen Substanz und Accidens ab, als Flacius. Den Willen überhaupt schlagen sie zur Substanz des Menschen; seine gute oder böse Beschaffenheit aber sind nach ihrer Meinung Accidenzen. Viel einfacher kamen Wigand und allmählich auch Heßhus zu dem gleichen Resultat. Sie rechnen Verstand und Willen überhaupt nicht zur Substanz des Menschen, sondern als Accidenzen, quae in substantia sunt mutabiliter! Dann ist natürlich auch die Erbsünde accidens. Als was aber ist dann das Wesen des Menschen erkannt? Als unbestimmtes Ding, ohne Beziehungen, ohne Wirken, die Dublette des Frank'schen „Absoluten“, von ihm nur durch die unbeweisbare Behauptung unterschieden, daß jenes Absolute Gott, die Seele aber geschaffen sei. Der Satz, daß die Erbsünde Accidens am menschlichen Wesen sei, ist nun ebenso unerträglich, wie der entgegengesetzte, daß sie die Substanz der gegenwärtigen Menschheit sei. Noch fataler aber ist, daß der Satz der Gegner des Flacius in der Concordienformel sol. decl. II. § 57 Platz gefunden hat. Denn damit ist ein Widerspruch zu der Deutung der Erbsünde als corruptio totius naturae et virium (§ 11) festgestellt. Man kann

---

1) Vgl. Preger a. a. O. S. 397 ff.

die Erbsünde nicht zugleich denken als corruptio naturae und als etwas quod adest praeter subiecti corruptionem. Zugleich ist durch diese Formel die ursprünglich beabsichtigte Abweichung vom katholischen Lehrbegriff durchkreuzt, welcher den Bestand des Wesens des Menschen, das liberum arbitrium unter der Erbsünde vorbehält (Conc. Trid. sess. VI. de iustif. 1), also diese als accidens praeter corruptionem subiecti denken lehrt. Das alles ist herausgekommen, indem man diesen Punkt der christlichen Lehre mit metaphysischen Begriffen zu bestimmen unternahm, deren Anwendung schon die richtige, d. h. der religiösen und sittlichen Schätzung der Sünde entsprechende Fragestellung unmöglich gemacht hätte.

Die Begriffsbestimmungen und Distinctionen, welche sich durch die Concordienformel hindurchziehen, beweisen es, wie einflußreich die von Melanchthon in Aufnahme gebrachte Ueberlieferung der vulgären Metaphysik auf die Bildung der zweiten Generation von Reformationstheologen gewesen ist. Allein Luther's bewußte Absicht in der Auffassung der theologischen Gesammtaufgabe, nämlich soweit er sie an unserem Heil orientirt, folgte der entgegengesetzten Methode. Ich erinnere nur an seine Aussprüche, daß eine Erkenntniß des Wesens Gottes als solchen, wie sie von den Scholastikern unternommen ist, heillos und verderblich ist, daß die Erkenntniß des Gnadenwillens Gottes nur als Correlat der Erkenntniß von Christus, daß Christi Gottheit nur in seinem Berufswirken verstanden werden kann, welche Hermann Schultz [1]) jüngst zusammengestellt hat. Alle diese Gedanken folgen der Regel der Erkenntniß, daß die Sache in ihren erscheinenden Wirkungen, also daß eine geistige Person in ihrem offenbaren Willen da ist und gegenwärtig ist. Dieser Gedanke beherrscht namentlich auch den gesammten reformatorischen Sprachgebrauch von evangelium, promissiones, fides evangelii, fides promissionum. Der Pietismus ist an dem Werthe dieser Formeln irre geworden. Brakel und Lampe [2]) haben in denselben die Garantie der Gegenwart Christi vermißt, und den Genuß der Verheißungen durch den des Herrn selbst überbieten zu sollen geglaubt. In diesem

1) Luther's Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmatischen Aussagen über Gott. Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band 4. S. 77—104. — Lehre von der Gottheit Christi S. 195 ff.

2) Gesch. des Pietismus I. S. 296. 299. 436.

Falle aber kann der Trieb nach aparter Frömmigkeit sich gegen den Gedanken der Reformatoren nur durch die Verkennung der richtigen Erkenntnißtheorie auflehnen [1]).

Dieser richtigen Erkenntnißtheorie entspricht ferner die Formel, in der Melanchthon in der ersten Ausgabe der Loci theol. (1521) die Aufgabe der Theologie überhaupt bestimmt: Hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere, non quod isti (scholastici) docent, eius naturas, modos incarnationis contueri (C. R. XXI. 85). Also in den wohlthätigen Wirkungen auf uns Christen, in der Zuwendung der unter dem Gesetz vergeblich erstrebten Seligkeit soll der Inhalt und der Werth Christi verstanden werden, nicht aus einem voraus besessenen Allgemeinbegriff von seiner Gottheit. Denn die Deckung dieses Begriffs mit der nothwendigen Anschauung von dem Menschen Jesus wird

---

1) Weiß verfährt ganz analog, indem er mir eine deistische Beiseitsetzung Gottes nachzuweisen entschlossen ist. Weil ich nicht auf jeder Seite, wo die complicirten Beziehungen des christlichen Lebens unter der unumgänglichen Form der Selbstthätigkeit beurtheilt werden, seinem Gedächtniß mit der Erinnerung nachhelfe, daß dieses alles in der Liebe und dem Gnadenwillen Gottes seinen gegenwärtigen Grund hat, soll diese Gedankenreihe überhaupt für mich nicht gelten. Unmittelbar darauf (S. 397) hält er mir dagegen vor: „Der Gedanke aber, daß die Einzelnen den Grund und Inhalt ihres religiösen Lebens schlechthin nur aus der Gemeinde gewinnen, ist trotz der gegentheiligen Versicherung R.'s katholisirend." Ich will zunächst dem Gedächtniß des Herrn Professors zu Hülfe kommen mit Catech. major pars II. § 40—42: Credo spiritus sancti opera me sanctificari .... Qua autem re illud facit ... quove medio ad hoc utitur? Per Christianorum communionem, remissionem peccatorum .... Primum enim singularem in mundo communionem obtinet; haec mater est, haec quemlibet Christianum parturit ac alit per verbum etc. Dann aber verhehle ich nicht, daß dieses Verfahren, in einem Athem mir die entgegengesetztesten Irrthümer anzuheften, meinen Gleichmuth momentan erschüttert hat. Ich habe ihn wiedergewonnen durch die Ueberlegung der wahrscheinlichen Gründe, aus welchen Weiß so über mich urtheilt. Zunächst ist er Pietist, oder sieht wenigstens alles durch die pietistische Brille, hat also keine Ahnung von und keine Achtung vor den praktischen Interessen der Reformation. Ferner hat er als Schüler von Landerer (vgl. Theol. Literaturzeitung 1881 Nr. 4) gelernt, Andere auf alle möglichen Ketzereien zu untersuchen. Endlich aber verräth seine Virtuosität und Gewaltthätigkeit in diesem Geschäft, daß auch ein Tropfen kritischen Oeles aus dem Nachlasse Baur's sich auf sein Haupt verirrt hat.

eben niemals erreicht. Vielmehr drückt die Theorie von der Kenose, auf welche man jetzt verfallen ist, dasselbe aus, wie die platonische Formel das Einzelne bestimmt, daß Jesus an der Gottheit nur theilnimmt. Nicht minder charakteristisch ist es, was Melanchthon (p. 97) über die Sünde sagt: **Scriptura non vocat hoc originale, illud actuale peccatum. Est enim et originale peccatum plane actualis quaedam prava cupiditas.** Diese Betrachtung ist auch noch in der ersten Hälfte des zweiten Artikels der Augsb. Confession ausgedrückt, während freilich die zweite Hälfte des Artikels wieder den Allgemeinbegriff der passiven angestammten Sündhaftigkeit darbietet. Melanchthon's ursprüngliche Absicht ist darauf gerichtet, die gemeinsame Sünde in der activen Gleichgiltigkeit und dem Mißtrauen gegen Gott, sowie in dem selbstsüchtigen Begehren zu begreifen, nicht aber hinter jenen Acten einen Allgemeinbegriff von Sünde als wirklich zu setzen, welcher unverständlich ist. Denn ein passiv ererbter Zustand kann nicht als Sünde gedacht werden. Aber Melanchthon hat es für die Lehre von der Sünde wie für die von Christus über den richtigen Ansatz des Thema nicht hinausgebracht.

Deutlicher wird der vorliegende Grundsatz der Erkenntniß von ihm da verwendet, wo die entsprechenden Erklärungen Luther's ihn leiteten, in der Anlage der Lehre von Gott. Diese hatte er bekanntlich in der ersten Ausgabe der Loci übergangen. Hingegen in der zweiten von 1535 findet sich die Lehre von Gott und mit ihr verbunden die von der Trinität. Diese Ergänzung war ebenso gewiß durch die innere Nothwendigkeit der theologischen Aufgabe, als durch die äußere Stellung der Protestanten zu der römischen Kirche und durch das Auftreten von Servet gegen die Trinitätslehre veranlaßt. Schon in Vorlesungen von 1533 liegt diese Ergänzung vor, und aus dieser lebendiger gehaltenen Darstellung hebe ich folgende Sätze (p. 255) aus. Melanchthon beginnt damit, daß auszugehen sei von der Rede Christi bei Joh. 14, 9: „Wer mich sieht, sieht den Vater". **Hanc admonitionem teneamus, ut discamus deum quaerere in Christo; in hoc enim voluit patefieri, innotescere et apprehendi . . . Nam si patiemur abduci a Christo, ut intelligere vel naturam vel voluntatem dei sine Christo conemur, incidunt animi in horrendas tenebras, quia natura dei percipi non potest . . . Mens humana speculationibus non assequitur naturam dei, neque certo po-**

test statuere de misericordia dei erga nos; sed quando in Christo apprehenditur misericordia dei, tunc incipit cernere bonitatem et praesentiam dei, et deum aliquo modo intelligere. Idque fit non speculativis cogitationibus, ut loquar verbis usitatis, sed practicis cogitationibus, hoc est, cum corda perterrefacta agnitione peccati reiiciunt se in Christum, et in eo apprehendunt promissam misericordiam. Tunc concipiunt consolationem et vitam, et agnoscunt sibi reddi vitam a deo, deum vero praesentem et misericordem esse. Haec est sapientia Christianorum. Haec methodus non progreditur a priore, hoc est ab arcana natura dei ad cognitionem voluntatis dei, sed a cognitione Christi et misericordiae revelatae ad cognitionem dei. In hac cognitione exercere et confirmare animos longe melius est, quam philosophari de arcana natura dei. Das ist eine durchsichtige Stellung und unumwundene Begrenzung der Lehre von Gott. Allein die methodische Ausführung der hier gestellten Aufgabe folgt nicht nach. Vielmehr durchkreuzt Melanchthon die von ihm vorgeschriebene Neubildung der Lehre von Gott auf der nächsten Seite durch eine Formel, welche er als Gesammtausdruck der Aussagen über Gott in der Bibel bezeichnet, die aber in Wirklichkeit einen Rückzug auf die neuplatonische und scholastische Ansicht darstellt. Testatur scriptura deum esse substantiam spriritualem. Tribuit ei aeternitatem, infinitam potentiam etc. Porro substantia intelligatur hic non quod sustineat accidentia, sed significat hic propriissime essentiam per se subsistentem. Sapientia, bonitas, iustitia, misericordia non sunt accidentia in deo, sed sicut potentiam non divellimus a substantia, sic nec sapientiam nec bonitatem a substantia separamus. Nam potentia est ipsa sapientia, bonitas etc. Melanchthon hat nicht ohne Erfolg die Dialektik, d. h. die aristotelische Kategorieenlehre und Logik seit dem Anfange seines Amtes in Wittenberg cultivirt. In drei Ausarbeitungen 1520. 1528. 1547 mit verschiedenen Titeln hat er sich damit beschäftigt. In der letzten: Erotemata Dialectices, welche im C. R. XIII. abgedruckt ist, begegnet uns nun dieselbe Definition Gottes, wie in den Loci, mit der Erklärung: Hanc descriptionem mentes humanae etiam e x t r a e c c l e s i a m e t s i n e s i n g u l a r i r e v e l a t i o n e discunt ex demonstrationibus (p. 530). Kann man deutlicher reden? Diese Be-

schreibung soll in der Kirche nur ergänzt werden durch die Hinzufügung des dreifachen Namens und seiner Beziehungen. Obgleich nun dieses Erkenntnißgebiet durch den gewöhnlichen Schriftbeweis und die überlieferten Formeln ausgefüllt wird, so kommt doch auch hier der entgegengesetzte Gesichtspunkt zu einer gewissen Geltung, daß die Gottheit Christi und die des heiligen Geistes in den Wirkungen und Zumuthungen erkannt werden, welche sie auf die Gläubigen ausüben. Sicut scriptura docet nos de filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est jubet ut Christum invocemus, ut confidamus Christo — sic enim vere tribuetur ei honos divinitatis — ita vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione et vivificatione cognoscere ... Haec officia spiritus sancti prodest considerare (XXI. 366).... Magis officia nos intueri vult, quam disputare de natura.... In hac invocatione, in his exercitiis fidei melius cognoscemus Trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant (p. 367).

Die Thatsache in der zweiten Ausarbeitung der Loci (1533—35) ist also die, daß sich die beiden widerstreitenden Erkenntnißmethoden in der Lehre von Gott das Gleichgewicht halten. In der dritten Ausarbeitung hat die aus theoretischer Erkenntniß (firmae demonstrationes) und kirchlicher Ueberlieferung zusammengesetzte Lehre von Gott schon das volle Uebergewicht. Zwar ist die Appellation an Joh. 14, 9 stehen geblieben, aber der darauf gegründete Protest gegen apriorische Erkenntniß Gottes ist weggefallen; und es entspricht dem Fortschritt von dem demonstrirbaren also allgemein vernünftigen Begriff von Gott zu den Beziehungen seiner Offenbarung in Christus, daß jetzt die Fragen erstens nach dem Wesen, zweitens nach dem Willen Gottes gestellt werden (XXI. 607—610). Diese Aufstellungen sind wieder eine Probe davon, daß Melanchthon, in dem Maße als er selbständig gegen Luther war oder wurde, die charakteristischen Antriebe, welche Luther gegeben, nicht in Geltung erhalten hat. Ich bemerke, daß ich daraus ihm keinen Vorwurf mache, noch ein Urtheil der Geringschätzung ableite. Ultra posse nemo obligatur. Aber die Ueberschätzung Melanchthon's ist noch so im Schwange, daß um der Wahrheit willen sie einzuschränken mir pflichtmäßig erscheint. Er also hat die neue von Luther aufgestellte Erkenntniß-

nißtheorie preisgegeben und die Theologie wieder in das alte Fahrwasser des scholastischen Apriorismus geführt, dessen Erzeugnissen die positiven Data der Offenbarung in lockerem Gefüge angehängt worden sind. So ist es geblieben, und der neue Wein ist ferner so behandelt worden, daß er die alten Schläuche nicht mehr sprengen konnte. Ich wundere mich nicht, daß den Patronen der alten Schläuche der Grundriß neuer Theologie, den Luther entworfen, gänzlich entgangen ist; ich jedoch lasse mir jenes Vorbild zu Gute kommen. Wer aber ferner den Tenor der Lehre Melanchthon's von Gott in den Texten von 1533 und 1535 zu vergleichen so gefällig ist, wird mir zugeben, daß der Streit zwischen Frank und mir eigentlich die offene Controverse von Melanchthon versus Melanchthon ist. Das ist eben möglich, weil der eine Melanchthon der Vertreter von Gedanken Luther's, der andere Melanchthon sui ipsius ist, der Aristoteliker, der Metaphysiker und zugleich Anhänger ungesichteter Ueberlieferung. Luthardt ist nun, wie ich gezeigt habe, noch im Stande, die beiden entgegengesetzten Methoden gleichzeitig auf Einem Blatte seines Compendium anzuerkennen. Als Gegensätze, die sich ausschließen, sind sie zwischen mir und Frank verhandelt worden; und ich achte diese Auseinandersetzung für Gewinn.

Calvin's Unterricht in der christlichen Religion in der ausgeführten Gestalt von 1539—1559 ist so angelegt, daß er von der natürlichen Religion zur geoffenbarten, von Gott als Schöpfer zu Gott als Erlöser fortschreitet. Das ist eben ein Entwurf, welcher der Scholastik gleichartig ist und die Bahn innehält, auf welche Melanchthon die Theologie der Reformation wieder zurückgeführt hat. Das aber hindert Calvin nicht, bei Gelegenheit den entgegengesetzten Anschauungen von Luther und Melanchthon unzweideutigen Ausdruck zu verleihen. Indem er (lib. III. 2. § 6. 7) die Beziehungen des Glaubens bestimmt, lehrt er, daß Gott als Gnadenwille in Christus, Christus in dem an das Wort geknüpften Bilde seiner Wohlthaten und Gaben erkannt wird. Vera est Christi cognitio, si eum, qualis a patre offertur, suscipimus, nempe evangelio suo vestitum; quia sicut in scopum fidei nostrae ipse destinatus est, ita nonnisi praeeunte evangelio recta ad eum tendamus. Et certe illic nobis aperiuntur thesauri gratiae, quibus clausis parum nobis Christus prodesset .... Fidei voce (Paulus) comprehendit novum et in-

solitum docendi genus, quo patris misericordiam magis illustravit, et de salute nostra certius testatus est Christus, ex quo apparuit magister... Principio admonendi sumus, perpetuam esse fidei relationem cum verbo, nec magis ab eo posse divelli, quam radios a sole, unde oriuntur. (Also kein unmittelbares Verhältniß zu Christus!)... Neque enim unum id in fidei intelligentia agitur, ut deum esse noverimus, sed etiam, imo hoc praecipue, ut qua sit erga nos voluntate intelligamus. Neque enim scire, quis in se sit, tantum nostra refert, sed qualis esse nobis velit.... Tum enim ad deum quaerendum allicimur, postquam didicimus salutem nobis apud eum esse repositum... Proinde gratiae promissione opus est, qua nobis testificetur se propitium esse patrem.... Nunc iusta fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur. Eine Theologie, welche als Analyse dieses Satzes auszuführen wäre, würde sich vor der überlieferten, der Scholastik analogen Gestalt sehr vortheilhaft auszeichnen.

Aber auch noch auf einem andern Punkte befolgt Calvin die Methode, die Sache in dem Verlauf ihrer Erscheinungen, d. h. eine specifische Wirkung Gottes in der Reihenfolge der entsprechenden menschlichen Acte nachzuweisen. Es ist mir nämlich gegenüber den Vorhaltungen von Weiß sehr interessant, wie Calvin die poenitentia, quae in totam vitam proroganda est homini (cap. 3. § 2) weiterhin beurtheilt. Nämlich über diese in der mortificatio und vivificatio als selbstthätig gedachte Lebensführung des Menschen sagt er § 9: Poenitentiam interpretor r e g e n e r a t i o n e m, cuius non alius est scopus nisi ut imago dei ... in nobis reformetur.... Atque quidem instauratio non uno momento vel die vel anno impletur; sed per continuos, imo etiam lentos interdum profectus abolet deus in electis suis carnis corruptelas ... sibique in templa consecrat, sensus eorum omnes ad veram puritatem renovans, quo se tota vita exerceant in poenitentia. Weiß also brauchte diese Calvinischen Capitel nicht auch noch als Zeugnisse für s e i n e unio mystica anzuführen.

Durch diese Mittheilungen habe ich bewiesen, daß die Erkenntnißmethode, die ich in der Theologie befolge, der eigentlichen Intention Luther's, insbesondere seiner Absicht entspricht, mit der scholastischen Theologie zu brechen. Er hat nicht auch noch diese Aufgabe zu lösen vermocht, und Melanchthon war seiner Art nach ihr überhaupt nicht gewachsen. Vielmehr hat gerade dieser Leiter der Theologie in der Reformationskirche den Rückzug auf die scholastische Methode allmählich, aber mit zunehmender Entschiedenheit angetreten. In dem Fahrwasser der Scholastik ist nun, was die Methode betrifft, unsere Theologie im Ganzen geblieben. Denn auch Schleiermacher nimmt an dem Grundfehler dieser Lehrweise Theil, indem er als ersten Theil der Dogmatik das fromme Selbstbewußtsein darstellt, welches in jeder christlichen Gemüthserregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. Das heißt, seine allgemeine Lehre von Gott ist natürliche Theologie, gerade wie bei Melanchthon. Ich kenne nur einen einzigen Theologen, welcher mit dieser gesammten Ueberlieferung gebrochen hat: Gottfried Menken. Seinen „Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift" (Bremen 1805. 1825 u. s. w.) eröffnet er mit folgendem Satze: Man hat nie ein Volk, ja nie einen einzelnen Menschen gefunden, der eine natürliche Religion gehabt hätte, d. h. eine solche, deren Begriffe, Wahrheiten, Gebote, Gebräuche und Hoffnungen ihm angeboren gewesen wären, oder der vor allem Unterricht, vor aller Erziehung und Umgang mit Menschen, ohne alle Lehre, Ueberlieferung und Geschichte, durch Nachdenken und Speculation dazu gekommen wäre, und seine Religion nicht als heilige Lehre göttlichen Ursprungs, sondern allein als das Resultat seiner Speculation gegeben und so hätte angesehen haben wollen". Die Verneinung der natürlichen Religion bedeutet folgerecht zugleich die Verneinung aller Allgemeinbegriffe, welche man vor den besonderen Beziehungen der Offenbarungsreligion und abgesehen von deren Wirklichkeit im Stifter und in der Gemeinde besitzen möchte.

Das sind die Gesichtspunkte, nach denen sich mein Versuch von Theologie richtet. Daß er auf Mißverständnisse und auf feindselige Mißdeutungen gestoßen ist, wundert mich im Allgemeinen nicht; im Besondern aber hat der Umfang und die Art der Verdrehungen, in denen man mich zur Schau und zum abschrecken-

den Exempel stellt, meine weitestgehenden Erwartungen übertroffen [1]). Und was das Schlimmste ist, in ihrem Eifer, mich herabzusetzen, geben die Gegner selbst sich die ärgsten Blößen, ohne zu bedenken, daß auf ihre Kritik eine Epikrisis folgen könnte. Manche kommen mir wirklich vor, als wären sie wie die korinthischen Zungenredner. Ich habe seit sechs Jahren auf alle Verunglimpfungen meiner Versöhnungslehre geschwiegen, und habe auch jetzt noch nicht den Vorsatz, diese Regel aufzugeben. Die vorliegende Schrift hat auch weder die Absicht, Vergeltung zu üben, noch die, das Skandalon fortzusetzen. Vielmehr ist sie in erster Linie auf Verständigung gerichtet, und übt die Abwehr nur in dem Maße, welches durch die Aeußerungen der Gegner um der Sache willen erforderlich erschien. Ob ich erreiche, was ich erstrebe, weiß ich nicht. Allein ich habe mich bisher darin gefunden, daß die ärgsten Verdrehungen meiner Ansichten mir als meine Leistungen angerechnet werden, und ich habe kein directes Mittel, um der Verdächtigungsmühle, in welcher man mich immer wieder zermalmt, das Wasser abzuschneiden. Meine Geduld hatte auch die Angriffe von Frank und Luthardt längst verschmerzt. Indessen wurde mir an einem Tage im Anfange des April die Controverse über Metaphysik in der Theologie zugleich von verschiedenen Seiten her so nahe gelegt, daß ich mich entschloß, dieses Thema öffentlich zu erörtern. In diesem Zusammenhange konnte ich nun nicht umhin, mit meinen Gegnern in Erlangen und Leipzig auch noch spät abzurechnen. Gleichzeitig kam auch die Abhandlung von Weiß in meine Hände, und zeigte so viel Uebereinstimmung mit den Vorurtheilen der

1) Von diesem theologischen Uebel hat schon Spener seine Erfahrung gemacht. Er schreibt 1680 in „Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen“ I. S. 326: Es ist eine betrübte Unart unserer Zeit, daß man so fertig und geschwind ist, eine Lehre, die etwa nicht alle Tage gehört oder mit einigen nicht täglich gewohnten Worten vorgetragen oder von jemand, den man wohl sonsten in Verdacht gezogen hat, als gern in Verdacht ziehen wollte, getrieben wird, oder auf andere Weise nicht gar angenehm ist, ob sie wohl der heiligen Schrift, deren Arten zu reden und der Glaubenslehre ganz gemäß ist, in Verdacht eines Irrthums zu bringen oder gar alsobald öffentlich ohne genugsamen Beweis dessen zu beschuldigen; gemeiniglich aber wo man nur das Geringste in alten oder neuen Ketzereien findet, das einigermaßen etwas mit den Worten, die etwa ein christlicher Lehrer gebraucht, gemein hat, sogleich den Namen solcher Ketzereien aufzubürden.

genannten Theologen, daß ich es nur als Schickung erkennen konnte, auch diesen Gegner in meine Erörterungen aufzunehmen. Uebrigens will ich nicht verschweigen, daß ich unter diesen Umständen ihm eine gewisse Dankbarkeit widme, weil er mir so viele Anlässe dazu dargeboten hat, meine ihm anstößigen Ueberzeugungen zu vertheidigen.

Damit ich nun zu einem guten Schlusse komme, will ich zur Entschuldigung meiner Gegner noch einen Mann in Erinnerung bringen, der vor 200 Jahren über Metaphysik ähnliche undeutliche Gedanken gehegt hat, wie sie. Spener (Bedenken I. S. 420) spricht einmal die richtige Erkenntniß aus, Metaphysik sei die Lehre von den allgemeinen Begriffen, die in allen Disciplinen gebraucht werden. Aber zugleich in demselben Satze erklärt er für die wahre Metaphysik, die noch fehlt, eine „rechtschaffene Erkenntniß der doctrinae spirituum". Das kann doch nur der Lehre von den Engeln gelten? Und unter dieser Voraussetzung kann man Spener nur so verstehen, daß Metaphysik die specifische Erkenntniß göttlicher Dinge sei. Wie verhält sich aber diese Annahme zu der richtigen Bestimmung von Metaphysik, welche ja Spener kennt? Aber eben diese Verwirrung bezeugt er noch bei anderer Gelegenheit (III. S. 535). In dem Streit über die Bedingungen der Theologie, ob deren Subject unwiedergeboren sein dürfe oder wiedergeboren sein müsse, giebt er seinem Gegner Dilfeld seine (die erste) Behauptung für den Fall zu, daß man die cognitio dei vera *sensu logico* verstehe. Er verneint jedoch die Behauptung des Gegners, wenn cognitio dei vera *sensu metaphysico* zu verstehen ist. Denn in diesem Falle sei die wahre Gotteserkenntniß unter der Bedingung gemeint, daß *darin alles geleistet ist, was zu einer cognitio divina* gehört. Das ist wiederum nicht verständlich, wenn nicht metaphysische Erkenntniß gleich Erkenntniß aus religiösem Interesse gemeint ist, und diese Verwechselung ist nur möglich, wenn Metaphysik und Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge identisch genommen werden. Man sieht, das Nest für die Verwirrung, welche ich zu lösen versucht habe, ist von ziemlich alter Herkunft. Darf ich mich der Hoffnung hingeben, es nicht blos ausgehoben, sondern auch es so zerstört zu haben, daß keine theologischen Windeier mehr darin gelegt werden können?

Geschrieben am zweiten Pfingsttage 6. Juni 1881.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.







